CURSO DE LITURGIA ROMANA

POR

MANUEL GARRIDO BONAÑO, O. S. B.

LA PARTE DESTINADA A LA LITURGIA EUCARÍSTICA HA SIDO REDACTADA ÍNTEGRAMENTE POR

AUGUSTO PASCUAL DIEZ, O. S. B.

PRÓLOGO DEL EXCMO. Y RVMO. DOM

JUSTO PEREZ DE URBEL, O. S. B.
ABAD DE SANTA CRUZ DEL VALLE DE LOS CAÍDOS

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS

MADRID · MCMLXI

A la piadosa memoria del Excelentísimo y Rvdmo. Sr. D. Francisco Miranda Vicente, obispo auxiliar de Toledo y primer presidente de la Junta Nacional de Apostolado Litúrgico, y del M. I. Sr. D. Casimiro Sánchez Aliseda, primer secretario de la misma.

Pág.

PROLOGO

Hay, aun entre los sacerdotes, espíritus que arrugan el entrecejo al oír pronunciar la palabra *liturgia*. Se consideran hombres prácticos, que conocen los auténticos caminos que llevan a las almas y que por nada del mundo quisieran perderse en rodeos que, a través de parajes más o menos risueños, podrían alejarles de la gran misión teológica pastoral o moral a que han consagrado su vida. Cuando la vida es tan seria, ¿para qué perder el tiempo en cosas de escasa utilidad, en juegos de los cuales lo mejor que se puede decir es que son inofensivos?

Hay que reconocer que cada día es más raro encontrar entre los eclesiásticos esta desconfianza, que era general antes de que apareciesen hombres como dom Guéranger, dom Cabrol, dom Lamberto Beauduin, dom Casel, Pío Parsch, Romano Guardini y la pléyade de liturgistas que han continuado su labor en España y cuyas obras han venido a dar su sentido pleno a esta ciencia, sin la cual no puede alcanzar su plenitud la formación de un sacerdote. Y estos sabios no han hecho más que recoger una tradición, que tiene su raíz en los comienzos mismos de la historia de la Iglesia, en las palabras de Cristo, en la disciplina expuesta por San Pablo, en la doctrina de los Apóstoles, que fué el primer devocionario de los cristianos del Oriente; en los escritos de San Justino, por no citar más que algunos de los documentos más venerables. En todo tiempo, los grandes pedagogos de la cristiandad han sido amigos entrañables, meticulosos ordenadores, concienzudos propagadores de la liturgia. Recordemos a San Gregorio. Parece increíble que, abrumado por la multitud de los trabajos que exigían de él la vigilancia de las iglesias del Oriente y del Occidente, tuviese tiempo todavía para pensar en los detalles del culto sagrado, y, no obstante, ahí está la huella imborrable de su paso. Pensemos en San Benito y en la morosidad con que dispone el *Opus Dei* de sus monasterios, consagrando a él una parte importante de su *Regla*. San Isidoro no habría completado su obra de gran maestro de la Europa medieval sin su libro *De los*

la vida religiosa a través de los siglos, y se hace evidente, sobre todo, en la documentación emanada de la Santa Sede en las últimas décadas. Están, por un lado, los eruditos, como los cardenales Bona, Aguirre y Tommasi, y también Mabillon, Martène y Muratori, y por otro, los pontífices y directores de la Iglesia, como San Juan de Ribera y Santo Toribio de Mogrobejo, San Pío V y Benedicto XIV, y más cerca de nosotros los papas que han ilustrado la Iglesia desde los umbrales del siglo hasta nuestros días, empezando por San Pío X, que trabajó infatigablemente por la restauración de la música religiosa y la belleza del culto sagrado, imprescindible en una vida auténticamente cristiana, y terminando con Pío XII, cuya encíclica *Mediator Dei* es fundamental para la recta comprensión de los estudios litúrgicos y de su verdadera importancia tanto para el sacerdote como para el pueblo cristiano. Y a todo esto habría que añadir la rica documentación acerca de las necesidades de este estudio emanada de la Sagrada Congregación de Seminarios y Universidades y el decreto del 25 de julio de 1960, demostración palpable de la viva preocupación del Pontífice reinante por seguir el camino trazado por sus antecesores.

Y no podía ser de otra manera que los dos libros de los cuales el sacerdote no puede prescindir son el Breviario y el Misal, dos libros esencialmente litúrgicos, dos libros cuyo fruto sería escaso y tal vez nulo sin una preparación litúrgica conveniente. En sus textos, en sus rúbricas, en sus símbolos van apareciendo expuestos o más o menos claramente sugeridos todos los aspectos de la liturgia con un bello desorden y una libertad pedagógica llenos de encanto. Allí se insinúa unas veces la doctrina de los sacramentos, otras se pondera el valor del sacrificio, o la importancia de la oración, o la teología de los misterios, o la influencia moralizadora e iluminadora de la vida de los santos. Un día se nos invita a considerar los ritos emocionantes del bautismo, otro se nos presenta con insistencia ineludible la nota característica de alguna etapa del año litúrgico, o se nos hace ahondar en el sentido de un símbolo, de una tradición o de una costumbre que a primera vista parecía sin alma y significación. Y así se va desarrollando ante nuestras miradas un panorama espléndido de doctrina, de arte, de historia, de piedad. Sin un conocimiento previo, sin una formación adecuada, gran parte de estos tesoros quedarían escondidos, sería imposible descubrir los riquísimos y variados

luces; la Epifanía, con sus júbilos; la Cuaresma, con su programa de purificación espiritual; las solemnidades de Pasión y de Pascua, con sus contrastes de tragedia y de alborozo; la gracia inefable de las fiestas marianas; el año eclesiástico, con sus fiestas diversas y la gama de colores con que tiñen los acontecimientos religiosos que en él se conmemoran; el septenario prodigioso de los sacramentos, con su ritual breve y expresivo, lleno de poesía y productor de gracia; el sacrificio de la Nueva Ley, con sus cantos, símbolos, sus gestos, sus lecturas, sus diálogos, que hacen de él un drama impresionante y aleccionador; las sencillas ceremonias que ponen lenguaje y hechizo en los elementos más vulgares, levantando el agua, la ceniza, la sal, las hojas de laurel hasta la esfera de lo divino; y los ritos enigmáticos y grandiosos con que el pontífice hace descender el poder del cielo sobre las manos de un hombre para que puedan obrar el milagro de la transubstanciación, o sobre las aras de un templo para que sean mesas del pan de los escogidos o tronos menos indignos del Dios de la majestad. Toda la liturgia, en una palabra, con sus grandes tesoros dogmáticos, con su fuerza consoladora y elevadora, con su valor estético y educativo, con su vestidura rutilante de fórmulas y figuras; la liturgia de la alabanza que en las siete horas sagradas del día y en las diversas estaciones del año levanta la Iglesia en honor del Autor y Conservador de la vida; la liturgia sacramental con que la vida divina, traída por Cristo, se perpetúa misteriosamente en el mundo, y la liturgia del sacrificio que la sociedad de los redimidos ofrece diariamente para aplacar a la divinidad y pedirle que derrame sus beneficios sobre los hombres.

Con este CURSO DE LITURGIA tendrán los aspirantes al sacerdocio de habla española, los mismos sacerdotes y todos los fieles que quieran vivir hondamente de la oración oficial de la Iglesia, una clave que les ponga en posesión del significado de muchos ritos al parecer oscuros, una luz que les guíe a través del itinerario anual y les haga penetrar en el sentido de los signos y de las fiestas, y una voz amiga que hará resaltar las bellezas de los textos, facilitando su comprensión y disponiendo al lector para sacar su jugo espiritual.

No se trata de una obra puramente rubricista. Son útiles esos libros en que se exponen y discuten con un casuismo minucioso todos los detalles, todas las reglas, todas las normas ceremoniales a que debe someterse el culto. En un manual de

nunca que la liturgia es también historia, arte, literatura, arqueología y, sobre todo, teología vivida y pastoral.

Esta amplitud es lo que da sus características propias a la obra del P. Garrido, lo que le da una riqueza de contenido que inútilmente buscaríamos en ninguna otra exposición del mismo género, lo que la hace amena y densa a la vez y pone en sus páginas interés y variedad, abundancia de datos y savia doctrinal. Se ve la preocupación de ayudar al sacerdote y a los que aspiran al sacerdocio, tanto en su vida espiritual como en sus actividades ministeriales; el pensamiento constante de que la *lex orandi* es también *lex credendi;* el afán de descubrir los corolarios teológicos, y la visión de la liturgia en su proyección pastoral, como el mejor instrumento de enseñanza y formación que la Iglesia pone en manos de sus sacerdotes. Y todos estos aspectos están tratados con una gran claridad y con la misma competencia, utilizando mucho los documentos pontificios más recientes, teniendo en cuenta las obras más autorizadas que han aparecido fuera de España en los últimos años, aportando una bibliografía abundante, que el lector puede consultar para ampliar sus conocimientos sobre cualquier punto discutido. A todo esto hay que añadir la claridad con que están distribuídas y expuestas las materias; en un libro como éste, el método era algo fundamental, y así lo ha comprendido el autor, que, avezado en las explicaciones de la cátedra, ha logrado poner aquí el sentido de orden que debe llevar toda obra didáctica. Y con el orden, la unción y la piedad.

La liturgia, reflejo del latido de la Iglesia a través de los siglos y conjunto magnífico de doctrinas, tiene además la misión de convertir el símbolo y la doctrina, las fórmulas y los gestos en una cosa viva; no puede olvidar su finalidad de unirnos con Cristo. Es el instrumento más poderoso de su acción divina, la irradiación de su presencia en las almas.

Fr. Justo Pérez de Urbel, O. S. B.

MANUAL DE LITURGIA ROMANA

PARTE PRIMERA

CUESTIONES GENERALES DE LITURGIA

CAPÍTULO I

NOCION DE LITURGIA

Significado etimológico de la palabra «liturgia» [1]

Etimológicamente, la palabra *liturgia—leiton ergon=publicum opus* u *officium*—designa una obra u oficio público. Pero con el correr de los tiempos se modificó mucho el sentido de la misma:

1) *Significación original.*—En un principio significó la realización de una cosa que no pertenece a una utilidad privada, sino a la comunidad popular, en cuanto es una unidad política. Es un término técnico. No es necesario suponer que siempre sea realizada la acción significada por la palabra *liturgia* por personas públicas; según Aristóteles, las *liturgias* pertenecen a las notas esenciales de la democracia.

A veces significa cualquier obra hecha en utilidad de los demás, como el servicio militar, la ocupación de los esclavos, la agricultura, etc.

También se la encuentra significando usos vulgares, como el oficio de los obreros, de los músicos, de los mismos órganos del cuerpo, etc.

Pero especialmente se encuentra ese vocablo para significar los actos del culto, de lo cual no hay que extrañarse, pues el culto se consideraba entre los griegos de modo especial como un oficio realizado en nombre del pueblo y por el pueblo. Como el culto era muy estimado por todos, se dió a tal acción *litúrgica* mucho honor, y poco a poco se quedó sola con el nombre de liturgia. A esto concurrió mucho la helenización de algunos países, donde se dignificó mucho más el sentido de este vocablo.

2) *En Egipto* después de su helenización se llamó *liturgia* al oficio público obligatorio y al oficio cultual.

3) Por la versión de los Setenta realizada en Egipto entró la voz *liturgia* en la Sagrada Escritura, y ciertamente con un carácter absoluto, de tal modo que si la palabra hebrea *schrath* significa un acto cultual, se traduce por la palabra *leitourgein;* pero no si la misma palabra hebrea significa otra cosa. Lo mismo sucede con la palabra

abodah, en tanto se traduce por *leitourgia* en cuanto significa el culto de una religión.

Salvo raras excepciones, el objeto de la *liturgia* en los Setenta no es el estado, la ciudad, el pueblo, los ciudadanos o las personas privadas, sino el tabernáculo, el templo y el altar. De este modo, la palabra *liturgia* en los Setenta adquiere un sentido más profundo, por cuanto no se realizaba la acción que designaba tal palabra «en nombre del pueblo y por el pueblo», sino en nombre de Dios y por Dios, aunque en beneficio del pueblo [2].

4) En el Nuevo Testamento aparece multitud de veces con significación distinta:

a) *El ministerio del culto sacerdotal en el Antiguo Testamento*, como en los Setenta; v.gr., el ministerio cultual del profeta Zacarías (Lc 1,23); los vasos destinados al culto (Hebr 1,11), etc.

b) *El ministerio del culto sacerdotal de Cristo:* «Tenemos un pontífice que está sentado a la diestra del trono de la Majestad de los cielos; ministro del santuario *(ton agion leitourgon)* y del tabernáculo verdadero» (Hebr 8,1-2); «Pero nuestro Pontífice ha recibido en suerte un ministerio *(leitourgia)* tanto mejor cuanto El es mediador de una más excelente alianza, concertada sobre mejores promesas» (ibid. 6). Es natural esto, ya que se compara el ministerio cúltico del Antiguo Testamento con el de Cristo en el Nuevo.

c) *El ministerio de los ángeles para con los hombres:* «De los ángeles dice: El que hace a sus ángeles espíritus y a sus ministros *(leitourgos)* llamas de fuego» (Hebr 1,7); los ángeles son ministros de Dios, subordinados a Dios; «¿no son todos ellos espíritus administradores *(leitourgika pneumata)*, enviados para servicio, en favor de los que han de heredar la salud?» (Hebr 1,14).

d) *Ministerio de San Pablo:* «En virtud de la gracia que por Dios me fué dada de ser ministro *(leitourgon)* de Jesucristo entre los gentiles, encargado de un ministerio sagrado en el Evangelio de Dios, para procurar que la oblación de los gentiles sea aceptada, santificada por el Espíritu Santo» (Rom 15,16). Tal ministerio se relaciona con el culto en este caso, y, por lo mismo, San Pablo es ministro en él con carácter cultual, sacerdotal: el Padre recibe el sacrificio de los cristianos; Jesucristo se lo ofrece por el ministerio de San Pablo; el Espíritu Santo lo santifica y lo consagra. El mismo sentido cúltico sacrificial se encuentra en Phil 2,17: «Y aunque tuviera que libarme sobre el sacrificio y el servicio *(leitourgia)* de vuestra fe, me alegraría y me congratularía con todos vosotros». Sacrificio y servicio «que podrían ser reemplazados por la frase *acción litúrgica sacrificial*», ya que *leitourgia* = servicio, no lleva artículo, sino sólo *thousia* = sacrificio.

e) *Ministerio sacerdotal del Nuevo Testamento:* «Mientras celebraban la liturgia en honor del Señor *(leitourgounton to Kyrio)* y guardaban los ayunos...» (Act 13,2). Puede entenderse de la euca-

más de que el contexto se inclina más al primer sentido, tal uso, como quieren los protestantes, es desconocido por los Setenta. Seguramente se trata aquí de las dos cosas, conforme a lo que dice en otra parte el mismo libro sagrado: «Perseveraban en oír la enseñanza de los apóstoles, y en la unión, en la fracción del pan y en la oración» (Act 2,42).

f) *Fieles y magistrados como ministros de Dios:* «Pagadles, pues, los tributos, que son ministros de Dios *(leitourgoi)* constantemente ocupados en eso» (Rom 13,6).

g) *Obras de caridad como acciones de culto:* «Ya que si los gentiles comunican en los bienes espirituales de ellos, deben ellos servirles *(leitourgesai)* con los bienes materiales» (Rom 15,27); «Pues el ministerio de este servicio *(leitourgias)* no sólo remedia la escasez de los santos, sino que hace rebosar en ellos copiosa acción de gracias a Dios» (2 Cor 9,12); «Recibidle (a Epafrodito), pues, en el Señor con toda alegría, y honrad a los que son como él, que por el servicio de Cristo estuvo a la muerte, habiendo puesto en peligro su vida para suplir en mi servicio *(leitourgias)* vuestra ausencia» (Phil 2,29-30). Antes, en el v.25, habla del mismo como ministro de San Pablo en sus necesidades *(leitourgon) necessitatis meae.*

5) *En la Iglesia oriental:* Se encuentra en ella la palabra *liturgia* en un sentido lato, con la significación de un acto religioso no necesariamente cúltico oficial, como la oración, los sacrificios, etc. Se llaman *liturgos* a los obispos, a los sacerdotes y a los diáconos. A veces se reserva la palabra *liturgia* para significar el sacrificio eucarístico, al cual se llama muchas veces con el nombre de liturgia eucarística, liturgia mística, liturgia sacrosanta. También aparece la palabra *liturgia* como sinónima de eucaristía, y principalmente de anáfora; y ese sentido tienen cuando se dice liturgia de San Pedro, de Santiago, de San Basilio, de San Juan Crisóstomo, etc.

6) *En la liturgia occidental:* La palabra *liturgo* se encuentra en el códice teodosiano en Firmio Materno. San Agustín conoce la palabra *liturgia* con sentido cúltico; al tratar del ministerio y del servicio de la religión dice: «quae graece liturgia vel latria dicitur» *(Enarr. in Ps.* 135: PL 37,1757). El humanismo renacentista la utilizó para significar el culto cristiano. Hoy se la usa para significar el culto oficial de la Iglesia.

Definición real de liturgia

Se han dado muchas definiciones de liturgia [3]. Lo cual demuestra que la cosa no es tan fácil. No queremos dar una nueva definición. Sólo nos contentamos con reproducir la dada por el P. Vagaggini [4]: *Liturgia es el conjunto de signos sensibles y eficaces de la santificación y del culto de la Iglesia.*

EXPLICACIÓN. a) *Conjunto de signos sensibles:* Las cosas que

y sacramento al mismo tiempo; los sacramentales, las oraciones y las ceremonias con las que la Iglesia adorna la celebración del sacrificio, de los sacramentos y de los sacramentales, y el oficio divino. Conjunto ciertamente heterogéneo, pero que todo coincide en ser signo sensible de algo espiritual. De los sacramentos no hay duda alguna, pues está bien clara la doctrina de Santo Tomás y de la teología posterior: *el sacramento es signo de cosa sagrada en cuanto santifica a los hombres* [5]. Del sacrificio decía San Agustín: «Es un sacramento, es decir, un signo sagrado del sacrificio invisible» [6]. Los sacramentales son también signos sensibles de cosas espirituales, pues en esto no se diferencian de los sacramentos. Lo mismo hay que decir de las ceremonias y de los ritos, pues el mismo concilio de Trento los llamó precisamente «signos sensibles de la religión y de la piedad» [7]. Finalmente, el oficio divino también entra dentro del género de signo sensible de algo espiritual, pues por ser una oración vocal tiene necesidad de palabras, que es el signo sensible por antonomasia, y además consta de ritos y ceremonias.

b) *Eficaces:* Tales signos realizan lo que significan, cada uno a su modo; por eso no han sido instituídos por un hombre o por una sociedad cualquiera, sino por Cristo o por la Iglesia. Los instituídos por Cristo son eficaces *ex opere operato;* los instituídos por la Iglesia, *ex opere operantis Ecclesiae*.

c) *De la santificación y del culto de la Iglesia,* que son los fines principales para los que fueron instituídos los signos de la liturgia.

El signo

De lo dicho se desprende que en la noción de liturgia es de capital importancia el concepto de signo, pues toda ella tiene un carácter *sacramental* marcadísimo. Toda la liturgia es signo, es decir, *mysterion, sacramentum*. Pero signo eficaz.

San Agustín define el signo: «Una cosa que, conocida, nos lleva al conocimiento de otra distinta de ella misma» [8].

Así, viendo las huellas de un animal, conocemos que tal animal ha pasado por ese lugar; viendo el humo, sabemos que hay fuego.

Se trata, pues, de un signo *instrumental* para distinguirlo del signo *formal*, que es la especie expresa del entendimiento, según la terminología escolástica.

Del concepto de signo se deduce que ha de ser distinto de la cosa significada; que ha de estar en relación y dependencia con ella, y, por lo mismo, que es más imperfecto que ella y ha de ser más conocido que ella. Por eso, el signo, al mismo tiempo y bajo diverso aspecto, oculta la cosa y la manifiesta. Viene a ser como un velo transparente, que, sin dejar ver el objeto con toda claridad, permite, sin embargo, vislumbrarlo. Penetrar a través del velo del signo quie-

[5] *Suma th.* 3,60,2.
[6] *De civ. Dei* X 5.
[7] Ses.22 c.5.
[8] *De doctrina christiana* II 1. Las críticas contra este concepto de E. Masure en su obra [illegible]

re decir entender el signo en su valor significativo de cosa significada. Por eso, para quien no conoce el signo, éste es un gran obstáculo para llegar al conocimiento de la cosa significada.

La consecuencia que de aquí se desprende para la pastoral es sumamente importante; pues, siendo la liturgia un conjunto de signos, si éstos no son conocidos de los fieles, difícilmente podrán apreciar la liturgia en todo su valor. De aquí la necesidad de la explicación y de la catequesis litúrgica, como ya el mismo concilio de Trento prescribió a los pastores de almas.

División del signo.—La razón de la división del signo está en la relación que cada uno de ellos tiene con la cosa significada, ya que el valor manifestativo del signo depende esencialmente de ello. Según esto, el signo puede ser:

Signo natural, cuando entre el signo y la cosa significada se da una relación natural, o lo que es lo mismo, cuando una cosa significa siempre para todos lo mismo por su propia naturaleza; por ejemplo, el humo, signo del fuego.

Signo arbitrario o convencional, cuando entre el signo y la cosa significada no media una relación fundada en la naturaleza, sino en la libre voluntad de Dios o del hombre, aunque en realidad exista cierta proporción entre el signo y la cosa significada; por ejemplo, la azucena como signo de la virginidad; el bautismo, signo de la purificación del pecado.

El signo arbitrario o convencional, llamado también por otros *libre*, puede ser *especulativo* y *práctico*, según que solamente signifique la cosa o también la realice. Los signos esencialmente litúrgicos son siempre prácticos, es decir, realizan aquello que significan, bien que en grado diferente, según sean signos instituídos por Cristo o por la Iglesia. Mas también existen en la liturgia otros signos menos propios, como los signos decorativos litúrgicos, que son especulativos.

Signo manifestativo, cuando simplemente manifiesta la existencia de la cosa; por ejemplo, el gemido, que significa el dolor presente.

Signo supositivo, cuando, además de manifestar la cosa significada, hace sus veces; por ejemplo, la bandera con respecto a la patria; las imágenes de los santos o el signo de la cruz en el culto católico.

Signo, imagen y símbolo.—Con frecuencia estas cosas se consideran como sinónimas. En realidad, la imagen y el símbolo son especies particulares del signo.

Imagen es un signo natural que entabla entre el signo y la cosa significada una relación de semejanza según la especie o una nota característica de la especie; por ejemplo, se dice que el hijo es imagen del padre, que el hombre es imagen de Dios. Pero no se dice que la uva es imagen de la parra o que el humo es imagen del fuego.

Símbolo (de la palabra griega *syn-ballo* = enseña formada por la parte de un objeto que al unirse con la otra parte aparecía el objeto completo) viene a ser en la actualidad un signo convencional para [illegible]

En la antigüedad estas tres cosas eran indistintas. Cuando los antiguos utilizan los términos *eikon, symbolon, mysterion, typos, imago, species, figura, sacramentum*..., intentan significar lo mismo.

El signo litúrgico.—Todo en la liturgia tiene valor de signo práctico o eficaz, cada cual según su institución y alcance, que se le ha dado por Cristo o por la Iglesia para manifestar y reactualizar en cierto modo el misterio de Cristo o una de sus facetas.

Los principales signos litúrgicos son los siguientes:

a) SIGNO PALABRA.—Es el más principal entre los signos litúrgicos, del mismo modo que lo es también entre los hombres. San Agustín dice que sin él no tendríamos el misterio: «Accedit verbum et fit sacramentum» [9]. Y Santo Tomás compara el signo palabra en la liturgia al Verbo, segunda persona de la Santísima Trinidad; pues así como la carne de Cristo fué santificada por el Verbo, del mismo modo los elementos sacramentales lo son por las palabras [10]. Pero el signo palabra ocupa también en la liturgia otro lugar importante, además del de las formas de los sacramentos, en las fórmulas eucológicas. Las más importantes de estas fórmulas son las siguientes: aclamaciones, oraciones litánicas, oraciones colectivas, anáforas u oraciones eucarísticas, fórmulas de bendición, exhortaciones, exorcismos, símbolos de fe, doxologías, himnos y cánticos, salmodias...

1. *Aclamaciones.*—La aclamación es una breve fórmula de alabanza, de felicitación. En la liturgia han tenido un lugar muy destacado. Algunas de ellas datan de tiempos antiquísimos y se las encuentra en la liturgia judaica, como *Alleluia, Amen, Hosanna.* En la liturgia católica *Amen* viene a ser como un acto de fe, un signo de adhesión de los fieles al rito que el sacerdote o ministro ha realizado o a la fórmula que ha pronunciado. La aclamación *In nomine Domini nostri Iesu Christi* y otras análogas son un acto de fe en la divinidad de Cristo, el único y necesario mediador entre el Padre y los hombres. El cambio de algunas de estas aclamaciones por otra entre los católicos obedeció no pocas veces al uso erróneo que de ellas hacían los herejes, o simplemente para distinguirse de ellos; así, la aclamación *Deo gratias* la utilizaron los católicos en oposición a los donatistas, que usaban la más común *Deo laudes* [11]. Por su corte sencillo y expresivo constituye la aclamación uno de los principales medios para la participación activa de los fieles en la liturgia. Es también de un efecto grandioso, como ya lo manifiesta San Agustín al recordar el *Amen* de su pueblo de Hipona.

2. *La oración litánica.*—Duchesne la describe así: «Uno de los ministros sagrados invitaba a la asamblea a orar por diversas intenciones, que él enumeraba sucesivamente. A cada intención que él hacía contestaban todos los fieles presentes con una fórmula breve en forma de súplica, como *Kyrie eleison, Te rogamus audi nos*... Todavía se usa en la liturgia de la misa del rito oriental esta forma de

[9] *In Io.* tr.80,3.

[10] *De articulis fidei et Ecclesiae sacramentis* n.14: 'Opuscula theologica', ed. Verardo, Marietti (1954) I p.148.

[11] *Acclamation:* DAL I 240-265; *Deo gratias, Deo laudes* IV 6[illegible]

oración [12]. Pero puede completarse esta noción con lo que él mismo dice más adelante: «Las letanías son súplicas solemnes instituídas para invocar la protección divina sobre los bienes de la tierra [13] o sobre el mundo en general. Por lo mismo, podemos decir que las letanías o rogativas son oraciones que se presentan en formas muy variadas: las rogativas del 25 de abril, las de los tres días anteriores a la Ascensión, las oraciones solemnes del Viernes Santo, los *Kyries* de la misa romana, la *deprecatio Sancti Martini* del misal Stowe y otras oraciones semejantes, tanto de los libros litúrgicos antiguos como modernos, pertenecen con toda propiedad al género de las oraciones litánicas.

Es una forma de oración enteramente popular, natural y muy antigua, pues se la ve en los cultos judíos y paganos.

Existen en la actualidad siete clases de letanías en la Iglesia romana, además de las oraciones litánicas del Viernes Santo: la de los Santos, la de los agonizantes, que son muy antiguas; las de la Virgen, que datan del siglo XII; las del Sagrado Corazón de Jesús, Santo Nombre de Jesús, San José y Preciosísima Sangre son más modernas. La severidad con que la Iglesia romana ha desaprobado otras clases de letanías y la dificultad con que admite otras nuevas en su liturgia oficial son una prueba del valor dogmático de estas oraciones. Suponen una afirmación de la fe de la Iglesia en el poder de intercesión de la oración, en la acción de gracias de la misma, en la omnipotencia y misericordia de Dios, en la intercesión de los santos, en las diversas advocaciones...

De estas siete letanías, las más importantes son las de los Santos, por el uso solemne que la Iglesia hace de ellas en las rogativas públicas y oficiales, ordenaciones, consagraciones, etc., etc.

El movimiento litúrgico actual ha revalorizado mucho el sentido pastoral de la oración litánica, no sólo en las siete formas conocidas, sino también y sobre todo la oración solemne del Viernes Santo, y quisiera verla también en la liturgia ordinaria de la misa, en la parte que hoy se llama ofertorio, después del *Oremus* [14].

3. *Oraciones colectivas o colectas.*—Tienen gran parecido con la anterior, y en la antigüedad se las confunde con frecuencia. Más tarde llega a formar un género aparte. El oficiante invita a los fieles a orar a Dios, de ordinario con la fórmula *Oremus* u *Orate, fratres.* A esta invitación seguía un momento de oración en silencio; luego el oficiante recitaba en voz alta una oración como resumiendo la que habían hecho todos en silencio, a la cual contestaban los fieles: *Amen.* Este modo de orar lo ha admitido la Iglesia de nuevo en la reforma de la Semana Santa. Ese rato de oración silenciosa y el amén final es una óptima ocasión para que los fieles participen activamente en la oración oficial de la Iglesia [15].

[12] *Origines du culte chrétien* p.106-107.

[13] Ibid., p.293.

[14] Aunque no tienen un carácter oficial, sin embargo, es de aconsejar el uso de tales oraciones litánicas en la misa rezada. Existen ya muy buenos modelos. Uno muy bello es el propagado por PPC.

Lo mismo hay que decir de la secreta y postcomunión de la misa y de la oración conclusiva del Oficio.

4. *Anáfora u oración eucarística.*—Es la oración más venerada y sublime de la liturgia. Durante ella se consagra en la misa el pan y el vino, se reactualiza el sacrificio del Redentor y se hace memoria de los misterios pascuales de Jesucristo. Puede afirmarse que existe ya desde el siglo III una forma estable de oración eucarística. Pero su origen es mucho más antiguo, pues es un tipo de plegaria apostólica. San Pablo lo repite muchas veces en sus cartas [16]. En su esquema más breve, y también el más antiguo que se conoce hasta el día de hoy, consta de las partes siguientes:

a) Diálogo inicial o prefacio.

b) Acción de gracias con un tema dirigido a Dios.

c) Tema cristológico, que conmemora la encarnación del Verbo y la muerte redentora de Cristo y conduce a la parte culminante de la *prex.*

d) Relación de la institución de la Eucaristía con las palabras mismas de la consagración.

e) Anamnesis o recuerdo de los misterios pascuales de Cristo.

f) Epiclesis o invocación del Espíritu Santo.

g) Doxología.

h) Amén final.

Este es el esquema de la anáfora en la *Traditio Hippolyti.* En el siglo IV se amplió más y se incorporó a ella explícitamente todo el misterio de Cristo, preparado, realizado, conmemorado y visto plenamente realizado en la vida futura de la Jerusalén celeste.

De todo esto se hablará detenidamente en la liturgia sacrificial.

Merecen también una mención especial los *prefacios* de las ordenaciones sagradas, el de la bendición de la fuente bautismal, reconciliación de los penitentes, consagración de los santos óleos y bendición del cirio pascual con el *Exultet.*

5. *Bendiciones.*—Se llama así el rito que consiste en consagrar a Dios, mediante el signo de la cruz, la imposición de las manos, por una fórmula o ambas cosas a la vez, las personas, los animales y las cosas. El número de estas fórmulas en la liturgia es considerable. El Misal y el Pontifical contienen algunas, pero sobre todo se encuentran en el Ritual. Antiguamente existió un libro especial destinado a ellas: el *Benedictionalis liber.*

El principio en que se funda la bendición es el del carácter cósmico de la liturgia, fundado en la misma historia sagrada. Por la liturgia, toda la creación es de nuevo consagrada a Dios. Así como por el pecado original el hombre arrastró consigo, en cierto modo, a toda la creación, del mismo modo, al ser reparada la culpa original por Cristo, toda la creación participó también de la reparación y renovación, y como por la liturgia se aplica la redención, mejor aún, se reactualiza en cada individuo, del mismo modo por la acción litúr-

y 26: PL 33,978 y 988; CELESTINO I: PL 50,535; el autor del *De vocatione gentium* l.1 c.12: PL 51,664.

gica queda también incorporada la creación inferior a este canto de victoria y de gozo de la humanidad.

De ordinario, toda bendición contiene una invocación exorcística, como para rescatarla del poder e influjo de Satanás. Es la parte negativa del rito.

La Iglesia ha creado bendiciones para todo lo que de alguna manera sirve con fin honesto al hombre.

Los protestantes y todos aquellos que no admiten la doctrina de la Iglesia en orden a la caída y reparación del hombre, atacan con violencia estas prácticas ritualísticas. Mas la Iglesia las ha admitido desde los primeros siglos, pues ya aparecen en el sacramentario de Serapión y en la *Traditio Hippolyti* (s.III).

6. *Exorcismo.*—Los ritos con carácter exorcístico han sido muy comunes en las antiguas religiones. Los judíos tenían su equipo de exorcistas contra las incursiones diabólicas, como refieren los Evangelios. Etimológicamente significa adjurar, jurar, conjurar, y en algunas religiones se le dió, además, el significado de expulsar al demonio. La antigüedad cristiana nos ha transmitido en las inscripciones y textos patrísticos una cantidad considerable de fórmulas exorcísticas, de las que se encuentran un buen número de ellas en los libros litúrgicos, especialmente en el Ritual. A partir del siglo III, la Iglesia occidental admitió entre los órdenes sagrados el del exorcistado, con la misión especial de realizar los exorcismos sobre las personas, animales y cosas [17].

El exorcismo muestra la fe de la Iglesia en la existencia del demonio y en su influencia en el mundo. A veces se acompaña este rito con el signo de la cruz, la imposición de manos u otros gestos litúrgicos.

7. *Los símbolos de la fe.*—Existe un gran número de símbolos de la fe o fórmulas que resumen los principales artículos de la fe cristiana. Algunas de estas fórmulas datan del siglo II. Hasta el siglo VIII coexistieron muchas «reglas de fe», como antiguamente se llamaba al símbolo, aunque todas tenían un fondo común y partían de un antetipo primitivo (fórmula antiquísima) de la época apostólica; de ésta se formó otra más amplia hacia la mitad del siglo II, que estuvo en boga en Roma y, mediante ella, en todo Occidente ya a principio del siglo III; un ejemplo de ella puede verse en la *Traditio Hippolyti*. Esta fórmula se llamó apostólica, y a ella alude San Ambrosio en la carta al papa Siricio [18]. Todos los críticos están acordes en afirmar la apostolicidad de la doctrina de esta fórmula, pero una gran mayoría niega que su redacción literaria sea obra directa y personal de los apóstoles, no obstante el testimonio de Rufino en su obra *Commentarium in symbolum Apostolorum* [19], que tanto se estimó durante la Edad Media.

El símbolo niceno-constantinopolitano, según la opinión más probable, es sustancialmente la fórmula de fe suscrita por los Pa-

[17] *Exorcisme, Exorciste:* DAL V 1767-1786.
[18] PL 16,1125.
[19] PL [illegible]

dres de los concilios de Nicea (325) y de Constantinopla (381), que a principios del siglo VI fué admitida en la liturgia bizantina inmediatamente después de la anáfora de la misa y antes del *Paternoster*. En España lo adoptaron los visigodos en el mismo lugar hacia el año 589, y así continúa en la liturgia mozárabe; más tarde le añadieron la palabra *Filioque*. En el período carolingio pasó a la liturgia galicana y de allí a Alemania e Italia. A consecuencia de las oposiciones de los griegos en un concilio de Aquisgrán fué aprobado con la adición hispana del *Filioque;* pero León III, por una deferencia para con los griegos, no quiso admitirlo en la liturgia romana. Entró más tarde, cuando el emperador Enrique obtuvo del papa Benedicto VIII (1012-14) que en la misa se cantase el credo niceno-constantinopolitano.

En los primeros siglos de la Iglesia, el símbolo ocupó un lugar importante en la liturgia del catecumenado, en la *Redditio Symboli*.

Con el nombre de *Símbolo de San Atanasio*, o simplemente *Atanasiano*, se conoce una larga profesión de fe, de la que se sabe muy poco sobre su origen. Hoy está descartado que sea San Atanasio su autor. Los primeros documentos absolutamente ciertos son del siglo VII, y provienen de los medios suroestes de las Galias, tierra rica en producciones literarias eclesiásticas, muchas de las cuales todavía pasan por obras anónimas. Muchos concilios lo prescribieron a los sacerdotes [20]. Se insertó en el oficio dominical; luego se redujo a la fiesta de la Santísima Trinidad y a algunos domingos después de Epifanía y Pentecostés. Las nuevas rúbricas sólo lo prescriben el día de la Santísima Trinidad.

Pío IV impuso una profesión de fe a los obispos y abades antes de su consagración o bendición, y a los curas antes de tomar posesión de sus curatos. Tal profesión de fe entró en el Pontifical romano.

Con un carácter semejante, San Pío X prescribió la profesión de fe antimodernística [21].

8. *Doxologías.*—La mayor parte de las fórmulas antes descritas suelen terminar con unas frases de alabanza en honor de Dios, de la Santísima Trinidad o de Cristo, que se llaman doxologías. Por lo mismo, la doxología viene a ser como una oración dependiente de otra. Sin embargo, también puede formar ella sola una oración, como de hecho sucede con las doxologías más célebres: *Gloria Patri*, *Gloria in excelsis Deo*, *Te decet laus...*, todavía vigente entre los benedictinos. El uso de las doxologías data desde muy antiguo. Se la encuentra en los salmos; así, por ejemplo, en el salmo 40 el verso: *Benedictus Dominus Deus Israel et usque in saeculum. Fiat, fiat;* en el salmo 71: *Benedictus Dominus... et benedictum nomen maiestatis eius in aeternum...* [22] En el Nuevo Testamento aparecen con frecuencia. Algunas están dirigidas sólo al Padre: Rom 11,36; Gal 1,5; Phil 4,20; 1 Tim 1,17; 6,16; 1 Petr 5,11; Apoc 4,9-11;

[20] PL 95,11.

[21] Cf. B. Capelle, *Le symbole romain au II siècle:* «Rev. Bénéd.» (1927) p.33ss; Ortiz de Urbina, *El símbolo niceno* (Madrid 1947); J. de Aldama; G. Morin, *Le symbole d'Athanase et S. Cesareo d'Arlés:* «Rev. Bénéd.» (1901) p.337-363; DTC I 1660s y 2178.

[22] Gen 9,26; 24,27; Ex 18,10...

4,11; tres van dirigidas al Padre por Cristo: Rom 16,27; 1 Petr 4,11; Iudae 25; cuatro van dirigidas ciertamente a solo Cristo: 2 Tim 4, 18; Heb 13,21; 2 Petr 3,18; Apoc 1,6; una lo es probablemente: Rom 9,5; una va dirigida a Dios y a Cristo: Apoc 7,10; y otra va dirigida al Padre en la Iglesia y en Cristo: Eph 3,21. La ocasión próxima de estas doxologías es la consideración de los atributos de Dios, de sus operaciones en la creación, y especialmente en la historia sagrada, de la salvación y de la redención.

De este fondo nacen las doxologías de la liturgia. Ellas abundan principalmente en la tradición oriental, que acostumbraba a terminar con una doxología no sólo la gran oración eucarística (anáfora o canon) de la misa, sino también cualquier oración litúrgica, según el frecuentísimo uso judío. Y muy pronto creó doxologías separadas como partes propias. La tradición romana latina no siguió el uso de terminar toda oración litúrgica con la doxología, pero admitió siempre la costumbre universal de concluir con ella el canon de la misa; adoptó un cierto número de doxologías de tradición griega—especialmente el *Gloria Patri*, el *Gloria in excelsis Deo*, el *Te decet laus*—, a las que añadió también el *Te Deum*, de origen occidental, y terminó sus himnos con doxología propia; mas esto último la liturgia propiamente romana tardó mucho en admitirlo [23]. Muy pronto, sobre todo con las controversias trinitarias, las doxologías tomaron una impronta trinitaria muy marcada, de tal modo que hasta el día de hoy no se conocen doxologías sin ese carácter.

9. *Exhortación.*—Aunque en grado menor y sin la riqueza de expresión de las fórmulas anteriores, las exhortaciones han entrado también en la liturgia y se las ha de reconocer todo su valor. Tienen un relieve especial en el rito de las ordenaciones sagradas; pero también aparecen en la consagración de los reyes, reconciliación de los penitentes, y en los antiguos sacramentarios se encuentran algunas dirigidas a los mismos catecúmenos.

10. *Cantos y salmodias.*—No pocas veces algunas de las fórmulas antes dichas son cantadas en el servicio litúrgico. Pero aquí nos referimos especialmente a los responsorios, antífonas, versos, salmos y cánticos, que forman una categoría especial entre las oraciones litúrgicas. De ordinario suelen tomarse estos textos de las Sagradas Escrituras, pero también de los libros apócrifos, de los monumentos de la tradición eclesiástica y de inspiración privada. A veces no se reproduce el texto bíblico o patrístico y tradicional textualmente, sino con un ligero cambio que aumenta más el sentido típico que la Iglesia le da a ese texto. Al tratar de la Biblia y la liturgia se dan algunos ejemplos de esto; mas no impide ello que aquí citemos también algunos: el introito del domingo de la infraoctava de la Natividad del Señor: *Dum medium silentium tenerent omnia...*, tomado del libro de la Sabiduría (28,14.15): *Cum enim quietum silentium contineret omnia...*; el introito de las misas de di-

[23] Cf. VAGAGGINI, o.c., p.208ss; LEBRETON, *La prière dans l'Eglise primitive*: «Recher. de science relig.» (febrero-abril 1924) p.5-32 y 97-133; DAL, *Doxologie*.

funtos está sacado del libro IV de Esdras (apócrifo). Lo mismo hay que decir del introito *Accipite iucunditatem...*» [24]

11. *Lecturas.*—Constituyen una parte muy importante de la liturgia de la Iglesia desde los primeros siglos. En la liturgia actual tienen un lugar destacado en la primera parte de la misa y en el oficio nocturno; también en las otras horas del oficio, pero en forma más abreviada. Tal importancia adquirieron en la liturgia, que se les destinó unos libros especiales: como el evangeliario, epistolario, leccionario, pasionario, homiliario, legendario... [25]

El estudio de estas lecturas litúrgicas es muy importante para el exegeta y el teólogo, pues la Iglesia no sólo adoptó en su liturgia el canon de las lecturas escriturísticas de Jerusalén o canon de los libros protocanónicos, sino también el de Alejandría o deuterocanónico. También admitió la *Didajé*, el *Pastor de Hermas*, la *Epístola de San Clemente*, las actas de los mártires, las leyendas, las homilías de los Padres y algunos apócrifos. Muchas veces ha intervenido la Iglesia en el curso de su historia, por medio de sus pastores o de sus concilios ecuménicos y provinciales, sobre el canon de las lecturas que habían de hacerse en la liturgia [26].

12. *Himnos y prosa.*—Hay que distinguir dos épocas para este género de composición: el período que precede al siglo IX y el que le sigue hasta el siglo XVI o más adelante.

El Nuevo Testamento conoce tres cánticos que la liturgia ha revalorizado en todo su esplendor: el *Magnificat*, el *Benedictus* y el *Nunc dimittis*. Todavía la liturgia reviste de gran solemnidad el canto o recitado de estos cánticos.

Durante los tres primeros siglos estuvieron muy en boga los cantos e himnos en honor de Cristo. Plinio, en su carta a Trajano, hace mención de ellos. De ese período se conocen las famosas odas de Salomón, que datan probablemente del siglo II. Muchos Padres, como San Ambrosio de Milán, San Hilario, San Gregorio Nacianceno, San Dámaso, Prudencio..., escribieron himnos con un valor literario grande y con un sentido teológico profundo. Algunos de ellos todavía se conservan en la liturgia. Los de San Ambrosio fueron tan célebres, que en la Regla de San Benito aparecen denominados los himnos con el nombre de «el ambrosiano».

Después del siglo IX la producción de himnos, prosas y tropos aumentó considerablemente. Dreves y Blume han publicado 56 volúmenes [27] y U. Chevalier ha publicado un catálogo extenso de ellos. La Edad Media fué muy entusiasta de estas producciones, pero más brillan por su sentido dogmático que por su carácter literario.

La Iglesia romana fué muy reacia en admitir los himnos en su liturgia [28].

[24] J. Labourt, *Le cinquième livre d'Esdres:* «Rev. Biblique» (1909) p.413ss; G. Morin: «Rev. Bénéd.» (1890) p.343ss; Cabrol, *Les origines liturgiques* p.73ss; Morin, *Formules liturgiques orientales en Occident aux IV-V siècles:* «Rev. Bénéd.» (1928) p.437.

[25] *Epîtres, Evangiles:* DAL V 245-344 y 852-923.

[26] Cf. *Canon des livres saints:* DTC II 1550ss; *Gelasien:* DAL VI 722-747; Guéranger, *Institutions liturgiques* I p.247ss; Bäumer-Biron, *Histoire des Bréviaire* II p.130-133.

[27] *Analecta hymnica Medii Aevi* (Leipzig 1886-1912).

[28] Cf. Pimont, *Les hymnes des Breviaire Romain* 2 vols. (París 1874-78).

b) SIGNO GESTO: ACTITUDES, GESTOS Y MOVIMIENTOS LITÚRGICOS.—La actitud del cuerpo es al pensamiento intuitivo lo que la palabra al pensamiento conceptual. En la medida en que se abandone el pensamiento intuitivo para sumergirse en el meramente racional, el hombre pierde el sentido del *misterio* y el arte del gesto. Si la Iglesia impone ciertos gestos y actitudes en la liturgia, es porque tales gestos y actitudes tienen una importancia grande: son vehículos de misterios. El gesto y la actitud expresan el sentimiento en que se encuentran los fieles y a la vez inducen a mantenerlo y a excitarlo en los demás. ¡Cuánto dicen en la liturgia una inclinación, una genuflexión, elevar las manos y los ojos al cielo...! [29]

Existen en la liturgia, tanto antigua como actual, multitud de gestos, actitudes y movimientos. Durante la acción litúrgica, los fieles están de pie, de rodillas o sentados. La primera actitud, que era la más usual en la antigüedad cristiana, indica el respeto, la atención, la súplica. La genuflexión o la postración se prescribe en la oración humilde y penitente y es signo de adoración. Los fieles antiguamente no se sentaban en los actos litúrgicos. Desde hace siglos se hace así, porque ciertos ritos, como las lecturas y homilías, parecen requerirlo.

A veces se extendían los brazos en cruz para imitar la actitud del crucificado, o se elevaban los ojos al cielo, como los orantes de las catacumbas, en señal de súplica.

Ha sido muy importante la actitud que se había de adoptar durante la lectura del Evangelio. En Roma, el diácono la hacía mirando al sur; en las Galias, hacia el norte; costumbre que se conserva hasta el día de hoy, al menos en teoría, porque no siempre están construídas las iglesias con el ábside hacia el oriente.

La actitud de orar con las manos juntas, tan común hoy, es menos antigua. No se hace mención de ella hasta el siglo XII [30].

El gesto tiene también en la liturgia su significación: la genuflexión, por ejemplo, es un signo de adoración; la imposición de manos, uno de los gestos más importantes de la liturgia, significa muchas cosas: la comunicación de una gracia de lo alto (confirmación, ordenación), una elección, la absolución de los pecados, una simple bendición o un exorcismo [31]; el beso de la paz es un signo de la caridad y del amor fraternal que debe haber entre los cristianos; el lavatorio de las manos o de pies es un signo de purificación, de hospitalidad y de caridad.

El signo de la cruz es el más usado de los signos litúrgicos. Se emplea multitud de veces en la misa, administración de los sacramentos, sacramentales y recitación coral del oficio divino. Su sentido es diverso según los ritos, aunque en casi todos viene a ser como un signo de pertenencia a Cristo y de la mediación de Cristo,

[29] Cf. H. LUBIENSKA DE LENVAL, *Symbolisme de l'attitude:* «La Maison Dieu», 20 (1950) p.120-128.

[30] La alusión que se hace en una de las visiones de las actas de las Santas Felicidad y Perpetua se ha de considerar como un caso esporádico.

[31] *Impositions des maines:* DTC VII 1303-1425.

como una síntesis de la fórmula *Per Christum Dominum nostrum* [32].

Son gestos litúrgicos el soplar y exhalar aliento, tomados del mismo Cristo. La elevación de la hostia consagrada y del cáliz es también un gesto litúrgico que tiene un profundo sentido dogmático, lo mismo las ceremonias que acompañan esta elevación, en las que hay que ver una prueba de la fe de la Iglesia en la realidad de la transubstanciación [33].

El gesto, como puede verse, tiene en la liturgia una importancia grande.

c) Signo, elemento natural.—La Iglesia emplea en su liturgia diversas sustancias materiales o elementos, como el pan, el vino, el aceite, la ceniza, la cera, el agua, el fuego, el bálsamo, el incienso, la sal, los ramos, la leche, la miel... Si bien algunos han dejado de existir en la liturgia, como la leche y la miel. Estos signos sensibles, al ser determinados por las fórmulas litúrgicas, significan y son vehículos de la gracia que la Iglesia intenta conferir. De ellos hay algunos sumamente importantes, como los que se emplean en la materia de los sacramentos. Todos, de una forma o de otra, manifiestan la gracia que Cristo o la Iglesia han determinado conferir por ellos [34].

Cada uno de esos elementos tiene un significado especial, que es determinado por el uso general o por una fórmula. Así, el pan y el vino en el sacramento de la eucaristía significan, bajo la forma de alimento y bebida muy universales, la comida espiritual del alma que los recibe; sostienen la vida y nos fortifican. También simbolizan la unidad de la Iglesia, como ya lo indica la *Didajé* y muchos Padres: *Sicut hic panis dispersus erat supra montes et collectus factus est unus, ita colligatur Ecclesia tua a finibus terrae in regnum tuum* [35]. El mismo simbolismo se evoca también con el vino: la unión de los cristianos en Cristo [36]. La leche y la miel ofrecida a los recién bautizados tenía por fin significarles mejor las dulzuras del alimento de la eucaristía [37]. La sal simboliza la incorruptibilidad y la sana doctrina. Mencionan este simbolismo las *Clementinas*, hom.14,1; hom.13,8 [38]. Según Duchesne, la imposición de la sal es una ca-

[32] M. Garrido, *El signo de la cruz en la liturgia:* «Liturgia» (Silos 1959).

[33] *Elevation:* DAL IV 2662.

[34] De un modo muy elocuente expresaba esto una de las oraciones de la bendición de los ramos según el rito antiguo: «Deus qui miro dispositionis ordine, ex rebus etiam insensibilibus dispensationem nostrae salutis ostendere voluisti...»

[35] Funk, *Opera Patr. Apost.* (Tubinga 1887) p.161.

[36] Seudo Dionisio, *De Eccl. Hierarchia* c.3,12: PG 111,444; *Beatus et Heterius ad Elipandum* l.1,72: PL 96,938.

[37] La leche es también un símbolo empleado con mucha frecuencia en la antigüedad con un sentido muy elevado. Significa que Cristo es Pastor y que alimenta a su rebaño con la leche de su cuerpo y de su sangre, haciéndonos partícipes de su divinidad (cf. San Agustín, *In Epist. Io.* tr.3,1: PL 35,1958; *Enarrat. in Ps.* 143,2: PL 37,1857). Una oración del Leoniano da elocuentemente el sentido de su simbolismo: «Benedic, Domine, et has tuas creaturas fontis, mellis et lactis et pota famulos tuos ex hoc fonte qui est spiritus veritatis, et enutri eos de hoc lacte et melle quemadmodum patribus nostris Abraham, Isaac et Iacob promisisti introducere te eos in terram promissionis, terram fluentem melle et lacte. Coniunge ergo famulos tuos, Domine, Spiritui Sancto, sicut coniunctum est hoc mel et lac, quo caelestis terrenaeque substantiae significatur unitio in Christo Iesu Domino nostro, per quem omnia» (misa del sábado de Pentecostés para los nuevos bautizados, ed. Feltoe, p.15).

[38] Cf. Batiffol, *L'Eucharistie* 5.ª ed. (París 1913) p.192.

racterística del rito romano [39], y consiguientemente también aparece en la liturgia africana [40]. El agua es empleada frecuentemente, además del bautismo, donde tiene un sentido especial, en todos los ritos de lustración, y simboliza la purificación [41]. El aceite, solo o mezclado con bálsamo, ha gozado siempre en la liturgia de gran importancia. Es signo de la fuerza; también es signo de la unción, del alivio... [42]. La ceniza es símbolo de la caducidad de las cosas mundanas; por eso la Iglesia lo emplea al principio de la Cuaresma para indicar al hombre que es polvo y en polvo se ha de convertir.

El incienso aparece en la liturgia algo tardíamente, no obstante haberse usado en el Antiguo Testamento [43] y mencionarlo el Apocalipsis [44]. Probablemente para alejar todo peligro de idolatría, ya que los paganos hacían un gran uso de él en sus cultos idolátricos [45]. Por el uso funerario que los cristianos hacían del incienso llegó a entrar en la liturgia. En el siglo IV, las iglesias orientales hacen ya uso del incienso y se le enumera entre los dones que se destinan a la ofrenda. Eteria lo menciona también al relatar la liturgia de Jerusalén [47]. Según el *Ordo romano* I, se utiliza en Roma el incienso en el siglo VIII para las procesiones y misa [48]. El simbolismo del incienso lo expone la Iglesia en la misma liturgia: la oración: *Ascendat a Te, Deus, oratio mea sicut incensum in conspectu tuo...*; puede significar también el sacrificio interior del alma, la veneración, la adoración a Dios... [49].

Entre los signos movimientos merecen especial mención las procesiones: el cortejo de la Iglesia de la tierra hacia la Jerusalén celeste. El movimiento litúrgico actual tiende a revalorizar mucho las procesiones, especialmente las de la misa: introito, ofertorio y comunión.

[39] *Origines du culte...* p.303-304.

[40] Cf. conc. III de Cartago (año 397) can.5.

[41] El agua es empleada frecuentemente en todos los ritos de lustración y simboliza la purificación. El sentido de este *mysterium* o *sacramentum* es expuesto en el prefacio de la bendición de la fuente bautismal y en la bendición del agua para el asperges dominical y del agua lustral para la bendición de una iglesia, que en sus líneas generales se remonta a los siglos IV-V (*Eau:* DAL IV 1680).

[42] *Huil:* DAL.

[43] Lev 2,1ss.

[44] VIII 3-4.

[45] Por eso tal vez no lo usaban los cristianos en su culto, más aún, lo detestaban; así lo dan a entender los apologistas del siglo II, quienes, al rechazar la acusación de ateísmo que se hacía contra los cristianos, afirmaban que éstos adoraban ciertamente al Hacedor del universo, mas no le ofrecían incienso ni sacrificios cruentos porque no lo necesitaba (cf. ATENÁGORAS, *Legatio pro christianis* c.13: PG 6,915; SAN JUSTINO I *Apol.* 1,13.)

[46] «No es lícito ofrecer sobre el altar sino nuevas espigas y las uvas y aceite para las lámparas y timiama o incienso durante el tiempo en que se celebra la oblación (*Canones Apost.* c.4; FUNK, *Didascalia...* [1905] p.565).

[47] «Cantados estos tres salmos y dichas las tres oraciones (está hablando de las vigilias dominicales), he aquí que se introducen los incensarios en lo interior de la caverna de la anastasis, de tal manera que toda la basílica se satura de perfume». En otros muchos lugares hace mención del incienso.

[48] En el siglo IX el *Ordo Romanus* II, que contiene no pocos elementos galicanos, admite un uso notable del incienso. Además de las incensaciones prescritas en el *Ordo* anterior, ordena también la del altar. Durante el canto del credo se solía incensar el altar, el pontífice, el clero y los fieles. El *Ordo* V (s.X-XI) es más explícito (cf. n.7: PL 78,987).

La última etapa en la evolución del uso del incienso en la liturgia romana se tiene en el *Ordo* VI del siglo XI. En él se prescribe la incensación de la oblata y del pontífice después del canto del Evangelio, además de las incensaciones ya conocidas.

[49] FORCADELL, *El incienso:* «Liturgia» (Silos 1955) p.219ss.

como una síntesis de la fórmula *Per Christum Dominum nostrum*[32].

Son gestos litúrgicos el soplar y exhalar aliento, tomados del mismo Cristo. La elevación de la hostia consagrada y del cáliz es también un gesto litúrgico que tiene un profundo sentido dogmático, lo mismo las ceremonias que acompañan esta elevación, en las que hay que ver una prueba de la fe de la Iglesia en la realidad de la transubstanciación[33].

El gesto, como puede verse, tiene en la liturgia una importancia grande.

c) SIGNO, ELEMENTO NATURAL.—La Iglesia emplea en su liturgia diversas sustancias materiales o elementos, como el pan, el vino, el aceite, la ceniza, la cera, el agua, el fuego, el bálsamo, el incienso, la sal, los ramos, la leche, la miel... Si bien algunos han dejado de existir en la liturgia, como la leche y la miel. Estos signos sensibles, al ser determinados por las fórmulas litúrgicas, significan y son vehículos de la gracia que la Iglesia intenta conferir. De ellos hay algunos sumamente importantes, como los que se emplean en la materia de los sacramentos. Todos, de una forma o de otra, manifiestan la gracia que Cristo o la Iglesia han determinado conferir por ellos[34].

Cada uno de esos elementos tiene un significado especial, que es determinado por el uso general o por una fórmula. Así, el pan y el vino en el sacramento de la eucaristía significan, bajo la forma de alimento y bebida muy universales, la comida espiritual del alma que los recibe; sostienen la vida y nos fortifican. También simbolizan la unidad de la Iglesia, como ya lo indica la *Didajé* y muchos Padres: *Sicut hic panis dispersus erat supra montes et collectus factus est unus, ita colligatur Ecclesia tua a finibus terrae in regnum tuum*[35]. El mismo simbolismo se evoca también con el vino: la unión de los cristianos en Cristo[36]. La leche y la miel ofrecida a los recién bautizados tenía por fin significarles mejor las dulzuras del alimento de la eucaristía[37]. La sal simboliza la incorruptibilidad y la sana doctrina. Mencionan este simbolismo las *Clementinas*, hom.14,1; hom.13,8[38]. Según Duchesne, la imposición de la sal es una ca-

[32] M. GARRIDO, *El signo de la cruz en la liturgia:* «Liturgia» (Silos 1959).

[33] *Elevation:* DAL IV 2662.

[34] De un modo muy elocuente expresaba esto una de las oraciones de la bendición de los ramos según el rito antiguo: «Deus qui miro dispositionis ordine, ex rebus etiam insensibilibus dispensationem nostrae salutis ostendere voluisti...»

[35] FUNK, *Opera Patr. Apost.* (Tubinga 1887) p.161.

[36] SEUDO DIONISIO, *De Eccl. Hierarchia* c.3,12: PG 111,444; *Beatus et Heterius ad Elipandum* l.1,72: PL 96,938.

[37] La leche es también un símbolo empleado con mucha frecuencia en la antigüedad con un sentido muy elevado. Significa que Cristo es Pastor y que alimenta a su rebaño con la leche de su cuerpo y de su sangre, haciéndonos partícipes de su divinidad (cf. SAN AGUSTÍN, *In Epist. Io.* tr.3,1: PL 35,1958; *Enarrat. in Ps.* 143,2: PL 37,1857). Una oración del Leoniano da elocuentemente el sentido de su simbolismo: «Benedic, Domine, et has tuas creaturas fontis, mellis et lactis et pota famulos tuos ex hoc fonte qui est spiritus veritatis, et enutri eos de hoc lacte et melle quemadmodum patribus nostris Abraham, Isaac et Iacob promisisti introducere te eos in terram promissionis, terram fluentem melle et lacte. Coniunge ergo famulos tuos, Domine, Spiritui Sancto, sicut coniunctum est hoc mel et lac, quo caelestis terrenaeque substantiae significatur unitio in Christo Iesu Domino nostro, per quem omnia» (misa del sábado de Pentecostés para los nuevos bautizados, ed. FELTOE, p.15).

[38] Cf. BATIFFOL, *L'Eucharistie* 5.ª ed. (París 1913) p.192.

racterística del rito romano [39], y consiguientemente también aparece en la liturgia africana [40]. El agua es empleada frecuentemente, además del bautismo, donde tiene un sentido especial, en todos los ritos de lustración, y simboliza la purificación [41]. El aceite, solo o mezclado con bálsamo, ha gozado siempre en la liturgia de gran importancia. Es signo de la fuerza; también es signo de la unción, del alivio... [42]. La ceniza es símbolo de la caducidad de las cosas mundanas; por eso la Iglesia lo emplea al principio de la Cuaresma para indicar al hombre que es polvo y en polvo se ha de convertir.

El incienso aparece en la liturgia algo tardíamente, no obstante haberse usado en el Antiguo Testamento [43] y mencionarlo el Apocalipsis [44]. Probablemente para alejar todo peligro de idolatría, ya que los paganos hacían un gran uso de él en sus cultos idolátricos [45]. Por el uso funerario que los cristianos hacían del incienso llegó a entrar en la liturgia. En el siglo IV, las iglesias orientales hacen ya uso del incienso y se le enumera entre los dones que se destinan a la ofrenda. Eteria lo menciona también al relatar la liturgia de Jerusalén [47]. Según el *Ordo romano* I, se utiliza en Roma el incienso en el siglo VIII para las procesiones y misa [48]. El simbolismo del incienso lo expone la Iglesia en la misma liturgia: la oración: *Ascendat a Te, Deus, oratio mea sicut incensum in conspectu tuo...*; puede significar también el sacrificio interior del alma, la veneración, la adoración a Dios... [49].

Entre los signos movimientos merecen especial mención las procesiones: el cortejo de la Iglesia de la tierra hacia la Jerusalén celeste. El movimiento litúrgico actual tiende a revalorizar mucho las procesiones, especialmente las de la misa: introito, ofertorio y comunión.

[39] *Origines du culte...* p.303-304.

[40] Cf. conc. III de Cartago (año 397) can.5.

[41] El agua es empleada frecuentemente en todos los ritos de lustración y simboliza la purificación. El sentido de este *mysterium* o *sacramentum* es expuesto en el prefacio de la bendición de la fuente bautismal y en la bendición del agua para el asperges dominical y del agua lustral para la bendición de una iglesia, que en sus líneas generales se remonta a los siglos IV-V (*Eau:* DAL IV 1680).

[42] *Huil:* DAL.

[43] Lev 2,1ss.

[44] VIII 3-4.

[45] Por eso tal vez no lo usaban los cristianos en su culto, más aún, lo detestaban; así lo dan a entender los apologistas del siglo II, quienes, al rechazar la acusación de ateísmo que se hacía contra los cristianos, afirmaban que éstos adoraban ciertamente al Hacedor del universo, mas no le ofrecían incienso ni sacrificios cruentos porque no lo necesitaba (cf. ATENÁGORAS, *Legatio pro christianis* c.13: PG 6,915; SAN JUSTINO I *Apol.* 1,13.)

[46] «No es lícito ofrecer sobre el altar sino nuevas espigas y las uvas y aceite para las lámparas y timiama o incienso durante el tiempo en que se celebra la oblación (*Canones Apost.* c.4; FUNK, *Didascalia...* [1905] p.565).

[47] «Cantados estos tres salmos y dichas las tres oraciones (está hablando de las vigilias dominicales), he aquí que se introducen los incensarios en lo interior de la caverna de la anastasis, de tal manera que toda la basílica se satura de perfume». En otros muchos lugares hace mención del incienso.

[48] En el siglo IX el *Ordo Romanus* II, que contiene no pocos elementos galicanos, admite un uso notable del incienso. Además de las incensaciones prescritas en el *Ordo* anterior, ordena también la del altar. Durante el canto del credo se solía incensar el altar, el pontífice, el clero y los fieles. El *Ordo* V (s.X-XI) es más explícito (cf. n.7: PL 78,987).

La última etapa en la evolución del uso del incienso en la liturgia romana se tiene en el *Ordo* VI del siglo XI. En él se prescribe la incensación de la oblata y del pontífice después del canto del Evangelio, además de las incensaciones ya conocidas.

[49] FORCADELL, *El incienso:* «Liturgia» (Silos 1955) p.219ss.

como una síntesis de la fórmula *Per Christum Dominum nostrum* [32].

Son gestos litúrgicos el soplar y exhalar aliento, tomados del mismo Cristo. La elevación de la hostia consagrada y del cáliz es también un gesto litúrgico que tiene un profundo sentido dogmático, lo mismo las ceremonias que acompañan esta elevación, en las que hay que ver una prueba de la fe de la Iglesia en la realidad de la transubstanciación [33].

El gesto, como puede verse, tiene en la liturgia una importancia grande.

c) Signo, elemento natural.—La Iglesia emplea en su liturgia diversas sustancias materiales o elementos, como el pan, el vino, el aceite, la ceniza, la cera, el agua, el fuego, el bálsamo, el incienso, la sal, los ramos, la leche, la miel... Si bien algunos han dejado de existir en la liturgia, como la leche y la miel. Estos signos sensibles, al ser determinados por las fórmulas litúrgicas, significan y son vehículos de la gracia que la Iglesia intenta conferir. De ellos hay algunos sumamente importantes, como los que se emplean en la materia de los sacramentos. Todos, de una forma o de otra, manifiestan la gracia que Cristo o la Iglesia han determinado conferir por ellos [34].

Cada uno de esos elementos tiene un significado especial, que es determinado por el uso general o por una fórmula. Así, el pan y el vino en el sacramento de la eucaristía significan, bajo la forma de alimento y bebida muy universales, la comida espiritual del alma que los recibe; sostienen la vida y nos fortifican. También simbolizan la unidad de la Iglesia, como ya lo indica la *Didajé* y muchos Padres: *Sicut hic panis dispersus erat supra montes et collectus factus est unus, ita colligatur Ecclesia tua a finibus terrae in regnum tuum* [35]. El mismo simbolismo se evoca también con el vino: la unión de los cristianos en Cristo [36]. La leche y la miel ofrecida a los recién bautizados tenía por fin significarles mejor las dulzuras del alimento de la eucaristía [37]. La sal simboliza la incorruptibilidad y la sana doctrina. Mencionan este simbolismo las *Clementinas*, hom.14,1; hom.13,8 [38]. Según Duchesne, la imposición de la sal es una ca-

[32] M. Garrido, *El signo de la cruz en la liturgia:* «Liturgia» (Silos 1959).

[33] *Elevation:* DAL IV 2662.

[34] De un modo muy elocuente expresaba esto una de las oraciones de la bendición de los ramos según el rito antiguo: «Deus qui miro dispositionis ordine, ex rebus etiam insensibilibus dispensationem nostrae salutis ostendere voluisti...»

[35] Funk, *Opera Patr. Apost.* (Tubinga 1887) p.161.

[36] Seudo Dionisio, *De Eccl. Hierarchia* c.3,12: PG 111,444; *Beatus et Heterius ad Elipandum* l.1,72: PL 96,938.

[37] La leche es también un símbolo empleado con mucha frecuencia en la antigüedad con un sentido muy elevado. Significa que Cristo es Pastor y que alimenta a su rebaño con la leche de su cuerpo y de su sangre, haciéndonos partícipes de su divinidad (cf. San Agustín, *In Epist. Io.* tr.3,1: PL 35,1058; *Enarrat. in Ps.* 143,2: PL 37,1857). Una oración del Leoniano da elocuentemente el sentido de su simbolismo: «Benedic, Domine, et has tuas creaturas fontis, mellis et lactis et pota famulos tuos ex hoc fonte qui est spiritus veritatis, et enutri eos de hoc lacte et melle quemadmodum patribus nostris Abraham, Isaac et Iacob promisisti introducere te eos in terram promissionis, terram fluentem melle et lacte. Coniunge ergo famulos tuos, Domine, Spiritui Sancto, sicut coniunctum est hoc mel et lac, quo caelestis terrenaeque substantiae significatur unitio in Christo Iesu Domino nostro, per quem omnia» (misa del sábado de Pentecostés para los nuevos bautizados, ed. Feltoe, p.25).

[38] Cf. Batiffol, *L'Eucharistie* 5.ª ed. (París 1913) p.102.

racterística del rito romano [39], y consiguientemente también aparece en la liturgia africana [40]. El agua es empleada frecuentemente, además del bautismo, donde tiene un sentido especial, en todos los ritos de lustración, y simboliza la purificación [41]. El aceite, solo o mezclado con bálsamo, ha gozado siempre en la liturgia de gran importancia. Es signo de la fuerza; también es signo de la unción, del alivio... [42]. La ceniza es símbolo de la caducidad de las cosas mundanas; por eso la Iglesia lo emplea al principio de la Cuaresma para indicar al hombre que es polvo y en polvo se ha de convertir.

El incienso aparece en la liturgia algo tardíamente, no obstante haberse usado en el Antiguo Testamento [43] y mencionarlo el Apocalipsis [44]. Probablemente para alejar todo peligro de idolatría, ya que los paganos hacían un gran uso de él en sus cultos idolátricos [45]. Por el uso funerario que los cristianos hacían del incienso llegó a entrar en la liturgia. En el siglo IV, las iglesias orientales hacen ya uso del incienso y se le enumera entre los dones que se destinan a la ofrenda. Eteria lo menciona también al relatar la liturgia de Jerusalén [47]. Según el *Ordo romano* I, se utiliza en Roma el incienso en el siglo VIII para las procesiones y misa [48]. El simbolismo del incienso lo expone la Iglesia en la misma liturgia: la oración: *Ascendat a Te, Deus, oratio mea sicut incensum in conspectu tuo...*; puede significar también el sacrificio interior del alma, la veneración, la adoración a Dios... [49].

Entre los signos movimientos merecen especial mención las procesiones: el cortejo de la Iglesia de la tierra hacia la Jerusalén celeste. El movimiento litúrgico actual tiende a revalorizar mucho las procesiones, especialmente las de la misa: introito, ofertorio y comunión.

[39] *Origines du culte...* p.303-304.

[40] Cf. conc. III de Cartago (año 397) can.5.

[41] El agua es empleada frecuentemente en todos los ritos de lustración y simboliza la purificación. El sentido de este *mysterium* o *sacramentum* es expuesto en el prefacio de la bendición de la fuente bautismal y en la bendición del agua para el asperges dominical y del agua lustral para la bendición de una iglesia, que en sus líneas generales se remonta a los siglos IV-V (*Eau:* DAL IV 1680).

[42] *Huil:* DAL.

[43] Lev 2,1ss.

[44] VIII 3-4.

[45] Por eso tal vez no lo usaban los cristianos en su culto, más aún, lo detestaban; así lo dan a entender los apologistas del siglo II, quienes, al rechazar la acusación de ateísmo que se hacía contra los cristianos, afirmaban que éstos adoraban ciertamente al Hacedor del universo, mas no le ofrecían incienso ni sacrificios cruentos porque no lo necesitaba (cf. ATENÁGORAS, *Legatio pro christianis* c.13: PG 6,915; SAN JUSTINO I *Apol.* 1,13).

[46] «No es lícito ofrecer sobre el altar sino nuevas espigas y las uvas y aceite para las lámparas y timiama o incienso durante el tiempo en que se celebra la oblación» (*Cánones Apost.* c.4: FUNK, *Didascalia...* [1905] p.565).

[47] «Cantados estos tres salmos y dichas las tres oraciones (está hablando de las vigilias dominicales), he aquí que se introducen los incensarios en el interior de la caverna de la anástasis, de tal manera que toda la basílica se satura de perfumes. En otros muchos lugares hace mención del incienso.

[48] En el siglo IX el *Ordo Romanus* II, que contiene no pocos elementos galicanos, admite un uso más [illegible] del incienso. Además de las incensaciones prescritas en el *Ordo* anterior, ordena también la del altar. Durante el canto del credo se señala incensar el altar, el pontífice, el clero [illegible] es más explícito (cf. n.7: PL 78,957).

La última etapa en la evolución del uso del incienso en la liturgia romana se tiene en el *Ordo* XI del siglo XII. En él se prescribe la incensación de la oblata y del pontífice después [illegible] de las incensaciones ya conocidas.

d) LOS SIGNOS PERSONAS.—Toda la asamblea cristiana, como tal, tiene valor de signo en la liturgia, en cuanto viene a ser la convocación de Dios en Cristo Jesús, la reunión en nombre de Cristo, el *populus Dei*, prefigurado en el Antiguo Testamento en el pueblo elegido y germen a la vez de la Jerusalén celeste, de la *Civitas Dei*. Los ministros jerárquicos tienen también valor de signos, en cuanto que representan una habilitación especial para realizar o intervenir en los ritos sagrados [50].

Hay que recordar también el signo canto y el signo arte. El canto es tal vez el medio de expresión artística más íntimamente unido a la naturaleza de la liturgia, por ser el medio más a propósito de expresar y crear el sentido comunitario con gran intensidad en la sintonía de vibraciones. El arte en la liturgia, dice Vagaggini, es una cualidad asimismo sensible con funciones de signo, de que pueden ir revestidos, pero no necesariamente, los demás signos litúrgicos; aunque principalmente acompaña al signo palabra, se da también en los objetos, en los gestos, actitudes y movimientos de las personas. De hecho, cualquier acción y todo el ambiente del culto van revestidos de los esplendores del arte: arte de la palabra y del canto, música instrumental, arquitectura, artes plásticas, coreografía, orfebrería y otras de menos monta [51].

También tienen carácter de signo los diversos ritos. Un rito es la realización del conjunto de todos o de algunos signos mediante los cuales se efectúa una acción litúrgica. Así se habla del rito del bautismo, de la misa, de la consagración de una iglesia, etc. Rito romano, bizantino, ambrosiano, etc., significa el conjunto de los ritos litúrgicos según la ordenación y práctica romana, bizantina, ambrosiana, etc.

Significación fundamental del signo litúrgico.—Además del sentido particular de los signos litúrgicos determinados. existe una significación profunda de los signos litúrgicos en cuanto constituyen un rito. En este sentido, el signo litúrgico demuestra las realidades sagradas presentes, principalmente la gracia santificante y el culto interno; luego, Dios, que obra la santificación y es objeto del culto; Cristo, causa instrumental y ejemplar de la santificación y causa principal y ejemplar del culto; finalmente, la Iglesia, objeto de la santificación y causa instrumental del culto.

Lleva consigo también el signo litúrgico cierto empeño moral para el futuro, en cuanto que el que participa en el culto litúrgico se obliga a conformar su vida con lo que exige tal culto.

[50] SAN IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Ad Magn.* 6,1-7,2: «Os amonesto a hacer todas las cosas en la concordia de Dios, presididos por el obispo, que ocupa el lugar de Dios, y por los presbíteros, que tienen el lugar de los apóstoles, y por mis amados diáconos, a quienes se ha confiado el ministerio de Jesucristo... Así como el Señor, ni por sí mismo ni por los apóstoles, hizo cosa alguna sin el Padre, a quien estaba unido, de igual modo tampoco hagáis vosotros cosa alguna sin el obispo y los presbíteros. Sea una la oración, una la súplica, uno el pensamiento, una la esperanza en la caridad y en el gozo inmaculado, que es Cristo Jesús, fuera del cual no existe cosa mejor. Todos unidos, corred como a un solo templo de Dios, a un solo altar, a un solo Jesucristo, el cual vino de un solo Padre, que existió en la unidad de un solo Padre y retornó a El».

Conmemora el signo litúrgico las acciones salutíferas de Cristo, principalmente su pasión y muerte, así como todos los actos cultuales realizados después del pecado de Adán y antes de Cristo.

Por último, el signo litúrgico prefigura y anuncia la gloria venidera y el culto de la Jerusalén celeste.

El porqué de esto hay que encontrarlo en el análisis de los diversos elementos espirituales que la santificación y el culto suponen, según los diversos órdenes de causalidad. En efecto, por la revelación, la teología y la misma liturgia sabemos que:

a) *La causa formal intrínseca* de la santificación está constituída por la gracia santificante con todas las virtudes infusas que la acompañan. La del culto es la actitud preferentemente interna de veneración para con Dios, fundada en el reconocimiento de su excelencia.

b) *Al orden de la causalidad material* invisible en la santificación cristiana y en el culto pertenece, en primer lugar, el alma, como objeto de la santificación, pero el alma considerada en la Iglesia. En este sentido puede decirse que toda la Iglesia es santificada en la liturgia, y en la Iglesia y por la Iglesia, cada una de las almas. En segundo lugar, pertenecen al orden de la causa material las disposiciones morales necesarias en el alma para recibir la santificación y participar en el culto cristiano hecho a Dios, en las cuales hay que contar el empeño moral para el futuro.

c) *La causa eficiente principal* invisible de la santificación es Dios; Cristo, en su humanidad, es la causa eficiente instrumental. Causa eficiente meritoria de la santificación son las acciones salutíferas de Cristo en su vida mortal, principalmente su pasión y muerte en la cruz. Causa eficiente principal del culto de la Iglesia es Cristo; causa instrumental es la Iglesia.

d) *La causa final* de la santificación es la gloria de Dios, como en todas las cosas; también la gloria de la visión beatífica, a la que la gracia está íntimamente ligada. Causa final del culto aquí abajo es el honor a Dios y a los santos, y también el culto eterno y cósmico en la Jerusalén celeste.

e) *La causa ejemplar* de la santificación y del culto que se realizan en la Iglesia por medio de la liturgia es, en cierto aspecto, el mismo Cristo, cuya santificación y cuyo culto imitamos en la liturgia e incluso participamos en él. En otro aspecto son todos los actos cultuales y todas las santificaciones realizadas en el mundo después del pecado de Adán, especialmente en el pueblo elegido. Finalmente, en otro aspecto, es la santificación y el culto perfectos de la Jerusalén celeste de los que nuestra santificación y nuestro culto son unos esbozos.

De esta forma podemos ver en los ritos litúrgicos los cuatro aspectos o facetas de signo demostrativo, empeñativo, conmemorativo y prefigurativo que Santo Tomás sólo señala para los sacramentos [52], pero que pueden verse en cualquier acto litúrgico, con

mayor o menor relieve, puesto que Santo Tomás, al dar la noción de sacramento, no hace otra cosa que restringir el antiguo concepto de los *sacramenta* y *mysteria*, entre los ritos litúrgicos en general, a aquello que tienen de propio y específico los siete ritos mayores que llamamos sacramentos. Más adelante veremos cómo toda la liturgia se realiza *in sacramento* o *in mysterio*. Cualquier rito litúrgico podría ser analizado a la luz de estas cuatro facetas, y muchas veces vienen claramente expresadas en el mismo formulario litúrgico; pero, como sucede en los mismos sacramentos, en unos se perciben con más claridad que en otros [53].

Eficacia de los signos litúrgicos.—Los signos litúrgicos son signos eficaces de la santificación y del culto de la Iglesia.

a) *Aspecto santificador de la liturgia.*—No siempre se ha puesto de relieve la misión santificadora de la liturgia. Ha habido muchos autores que, encandilados con el aspecto culto, de suyo importante en la noción de liturgia, no han revalorizado en todo su esplendor esa otra misión de la liturgia católica, olvidando con ese modo de proceder que el culto que damos a Dios, como dice Santo Tomás, no lo hacemos por El mismo, ya que está lleno de gloria, sino por nosotros mismos, puesto que al darle culto sometemos a El nuestra mente y cuanto somos, y en esto consiste nuestra mayor perfección [54].

En el símbolo profesamos: *propter nos homines et propter nostram salutem descendit de caelo*; es decir, Cristo, en la presente economía, vino, además de dar gloria al Padre, a santificar a los hombres.

La Iglesia continúa la misión de Cristo sobre la tierra, y, por disposición divina, los medios de nuestra santificación son acciones litúrgicas. Por un acto litúrgico entramos en la Iglesia y nos vino la gracia primera; por actos litúrgicos se aumenta esta gracia y se perfecciona en nosotros la obra de Dios [55].

b) *Aspecto cultual de la liturgia.*—Culto (del verbo latino *colere*=tener cuidado de, cultivar, venerar...), en sentido amplísimo, es la veneración de un ser cualquiera, fundada sobre el sentimiento de su excelencia, de la propia inferioridad y de la sumisión con respecto al mismo. Por eso, todo culto exige radicalmente una actitud interna de humildad y sumisión, cosa que también santifica, a juicio de Santo Tomás, como antes se ha dicho.

Conforme sea ese ser que se venera, podrán distinguirse diversas clases de culto: será profano si tiene por objeto una cosa no religiosa; de lo contrario, será religioso; éste puede ser natural o sobrenatural; el sobrenatural puede ser judío o cristiano; el culto cristiano puede ser absoluto o relativo, y el absoluto, finalmente, puede subdividirse en culto de latría, hiperdulía y dulía.

El culto a los padres, a la patria, a las artes, es de naturaleza profana. El culto religioso es de naturaleza religiosa, es decir, tiene

[53] De todo esto hace una exposición bellísima y muy profunda el P. Vagaggini en su o.c., p.73ss.
[54] *Suma Th.* 2-2,81,7.
[55] Las mismas fórmulas litúrgicas manifiestan esto.

alguna relación con Dios o la vida moral. La excelencia verdadera religiosa no puede ser, en último término, más que Dios mismo, la vida divina en sí misma o participada a las criaturas.

En un orden hipotético puramente natural, el objeto del culto sería Dios en cuanto es autor del orden natural.

En el orden sobrenatural, el objeto del culto es Dios, en cuanto es autor de tal orden sobrenatural; por lo mismo, tal culto supone una revelación sobrenatural y la fe por la cual los hombres se adhieren a tal revelación sobrenatural. De aquí que exista un culto sobrenatural judío y otro cristiano, que fué iniciado por Cristo en este mundo y continuado por la Iglesia.

Se comprende también que exista una diferencia entre el culto dado a la naturaleza divina en sí misma y el culto dado a la naturaleza divina participada en las criaturas, y entre éstas todavía es posible hacer una distinción entre el culto dado a la Santísima Virgen y el culto dado a los demás santos, por ser creencia general que la Santísima Virgen fué más santa que todos los santos, y, por lo mismo, que participó más que ningún otro santo de la naturaleza divina. De aquí que se considere el culto sobrenatural cristiano absoluto en culto de latría, para Dios; de hiperdulía, para la Santísima Virgen, y de dulía, para los santos. Ha comenzado a abrirse camino la opinión de un culto de protodulía para San José.

El culto es esencial y principalmente interno. Ante todo, porque es un homenaje que se rinde a Dios; ahora bien, el honor radica formalmente en el espíritu de quien lo rinde, ya que esencialmente es una actitud del espíritu. Luego, porque Dios es espíritu y en espíritu se le ha de adorar. Finalmente, porque, aunque el hombre sea un compuesto de alma y de cuerpo, sin embargo, el alma es la parte sustancial determinante y más noble, que da todo el sentido y el valor propiamente humano a las expresiones externas.

Mas, como no es el hombre un puro espíritu, sino un compuesto de espíritu y de materia, es legítimo que su culto interior se exteriorice, y esto, porque todo el hombre ha de dar culto a Dios; porque no sólo el alma influye en el cuerpo, sino que también las expresiones del cuerpo influyen en el alma, y en tercer lugar, porque el hombre es un ser social; y podríamos añadir también porque la Iglesia es una sociedad eminentemente comunitaria.

Raíz del culto.—El culto es una expresión de la virtud de religión. La tradición teológica escolástica sigue principalmente a Santo Tomás, el cual a su vez se hacía eco de la tradición anterior, que se remonta a un concepto tomado de Cicerón, según el cual la virtud de religión conecta con la de la justicia. Esta justicia la concibieron los escolásticos, según el esquema de la tradición helenista, en el esquema de las cuatro virtudes cardinales, no sin notables fluctuaciones e indecisiones en el mismo modo de definirla [59]. En suma, se consideró la religión como una justicia. Pero muy pronto se echó de ver que esta teoría traía grandes dificultades, ya que la

[59] Cf. O. Lottin, *Psychologie et morale aux XII et XIII^e siècle* III p.313-320; Id., *Vertu de religion et vertu théologale*: «Dominican Studies», 1 (1948) p.212s.

justicia tiende a la igualdad y es imposible que el hombre rindiera a Dios lo que le es debido en estricta medida. Por eso se dijo que la religión era una especie del género de la justicia.

Recientemente algunos teólogos han puesto en tela de juicio esta sistematización y han estudiado seriamente el problema. Entre todos sobresale el P. Lottin, quien ha propuesto otro esquema muy aceptable.

Con todo, podemos afirmar que, en lo que a nosotros nos interesa aquí, todos coinciden, es decir, que la virtud de religión viene a ser como una respuesta por parte del hombre a la deuda que tiene para con el Creador de todas las cosas; que la virtud de religión está por encima de todas las virtudes morales; que la virtud de religión está en íntima relación con las virtudes teologales, de tal modo que éstas son la materia de que se sirve la virtud de religión y que ésta, a su vez, es un óptimo terreno en que prosperan y se desarrollan las virtudes teologales. En esto está la grandeza de la virtud de religión, y por lo mismo del culto. Este tiene, además, como ambiente propicio a la *devotio*, que, según Santo Tomás, «es un acto de la voluntad por el que uno se ofrece a Dios para servirle» [57].

La santificación y el culto se realizan en la liturgia de forma diversa, según que se realice mediante un acto litúrgico de institución divina o eclesiástica. La eficacia de los signos litúrgicos de institución divina la han llamado los teólogos *opus operatum*, y la de los instituídos por la Iglesia, *opus operantis Ecclesiae*.

El *opus operatum* abre una gran espiral sobre un carácter esencial de la liturgia: el de ser ella ante todo una acción, no ya de la Iglesia, de sus ministros o de los fieles, sino del mismo Cristo; que la Iglesia, sus ministros y sus fieles son objetos e instrumentos de la acción de Cristo en la liturgia y que ellos no pueden hacer propia la litúrgia sino en cuanto se asocian activamente a la acción de Cristo y participan de ella.

El *opus operatum* demuestra en grado máximo hasta qué punto los ministros y los fieles son nada en la liturgia sin Cristo y hasta qué grado son grandes ante el Padre si se mantienen estrechamente unidos a Cristo, reciben su influjo y participan de su ser y de su obrar.

En el *opus operantis*, Dios hace lo mismo que en el *opus operatum*, pero no en virtud de la obra que se hace, sino teniendo presente la dignidad moral y la impetración del que realiza tal obra y de quien la recibe. Mas el efecto espiritual del *opus operantis* no es simplemente el fruto del esfuerzo o de la dignidad del hombre solo, sino un efecto producido por Dios que trasciende las solas fuerzas humanas; mas Dios tiene presente la dignidad moral de este acto.

En general se distinguen dos *opus operantis*: el del ministro del rito o del sujeto que lo recibe y el de la Iglesia. Mas el de ésta puede ser doble, según que el acto realizado sea litúrgico (público y oficial)

[57] *Suma Th.* 2-2,82,1.

o no litúrgico (público, pero no oficial). Entre todos sobresale el de la ínclita esposa de Cristo con un título especial, pues ha sido constituída columna de la verdad y dispensadora, y que, con el sacrificio de la cruz, Cristo fundó, consagró y confirmó para toda la eternidad[58].

Pío XII dice a este propósito en la *Mediator Dei*: «La eficiencia del sacrificio eucarístico y de los sacramentos proviene ante todo del valor de la acción misma *(ex opere operato)*; si después se considera también la actividad propia de la Esposa inmaculada de Jesucristo, con la que ésta adorna de plegarias y ceremonias sagradas el sacrificio eucarístico y los sacramentos, o si se trata de los sacramentales y otros ritos instituídos por la jerarquía eclesiástica, entonces la eficacia se deriva ante todo de la acción de la Iglesia *(ex opere operantis Ecclesiae)*, en cuanto que ésta es santa y obra siempre en íntima unión con su Cabeza»[59].

Fundamento de la tipología litúrgica

El fundamento principal de la tipología litúrgica hay que encontrarlo en la misma esencia del cristianismo: en la unidad de la historia sagrada y de todo el plan divino de la salvación, en el cual las fases antecedentes preparan las siguientes: el Antiguo Testamento al Nuevo y éste a la Jerusalén celeste; en la unidad del cosmos; en la idea del hombre a imagen de Dios; en el conocer a través de lo sensible; en el mismo Cristo y los apóstoles, que usaron con frecuencia de la tipología; en el mismo Dios, que así lo quiso[60]. También se funda en las verdades metafísicas de los grados del ser, de la unidad analógica de todos estos grados, que, aunque fué el núcleo vital de la intuición platónica y neoplatónica, fué admitida por la doctrina escolástica, especialmente por Santo Tomás, purificada de la escoria en que fué encontrada en el pensamiento pagano. La metafísica del signo, de la imagen, de la participación, la intuición platónica, en lo que tiene de verdadero, es perfectamente conservable en la doctrina cristiana, incluso en la metafísica aristotélica-tomista, donde, con la negación de todo monismo, se enseña la doctrina de la creación, de la distinción específica de los seres, la analogía y la producción por la causalidad eficiente.

Un examen detenido de las obras de los Padres, como Clemente Alejandrino, Orígenes, Gregorio Niseno, el seudo Dionisio, Ambrosio de Milán o Agustín de Hipona, desmiente que en su exposición simbolística de las cosas dependiesen enteramente de la mentalidad platónica; con todo no puede negarse cierta influencia en ellos, pero más en la forma de exposición que en el contenido doctrinal, pues éste tiene sus raíces en otra parte, como antes hemos expuesto.

[58] *Mediator Dei*, ed. Sigarra, n.26 p.34.
[59] Ibid., n.42. En los n.41-52 expone el Papa una doctrina sobre el *opus operantis* del ministro de los actos litúrgicos y de los fieles.
[60] De todo esto se tratará más extensamente en el capítulo destinado a Biblia y liturgia.

¿Por qué se usan los símbolos en la liturgia?—En último término, porque Dios así lo ha querido y el camino para ir a El no lo ha dejado a nuestro capricho, sino que El mismo nos lo ha señalado en la revelación.

Mas podemos ver en ello una muestra de la gran sabiduría de Dios, ya que al obrar así se ha acomodado plenamente al modo de ser del hombre, mitad espíritu y mitad materia, que necesita de las cosas sensibles para entender.

El simbolismo es un instrumento de expresión del hombre [61]. El hombre usa un gran número de signos: la lengua, saludos, desprecios... A. Varagnac señala no sólo la persistencia del símbolo, sino también la permanencia de símbolos tradicionales, y señala el peligro de su explotación por la política [62].

Pero hay algo más profundo. La misma naturaleza es una palabra, un símbolo [63]. Si el simbolismo es necesario e imperioso, ¿no es porque el cosmos material es obra del Verbo? La poesía muestra muchas veces que la misma naturaleza tiene un sentido, un lenguaje; que ella misma es un lenguaje. M. Carrouges ha mostrado en la liturgia su misterio sacral y su misterio poético, fundándose en la simbología litúrgica. Citamos sus palabras, porque ilustran lo que hemos querido decir y se fundan en un principio metafísico auténtico: «Hay en la liturgia una función poética que se comprenderá mejor cuando se llegue a conocer que las imágenes de la liturgia están muy lejos de ser arbitrarias.

La liturgia es un misterio sagrado, pero también un misterio poético, y los dos son inseparables. La realidad del mundo divino funda la verdad del mundo poético, mas el mundo poético es el que hace misteriosamente imaginable la inimaginable presencia del mundo divino.

Al evocar la liturgia todo el vigor y fuerza de la poesía, no se apropia nada extraño; al contrario, la evoca en sus propias fuentes. Así, se restaura al calor de los templos la alianza original del mundo físico y del mundo sagrado. La religión cesa de ser pura aspiración interior para reconquistar el cosmos. Santifica simultáneamente el espíritu, la carne y el universo.

Las imágenes litúrgicas libran la materia y las formas del mundo físico, desatan la trama del utilitarismo y de las concepciones racionalísticas, para aparecer libres y puras como el primer día.

Los símbolos que usa no son tergiversaciones intelectuales; son el hilo transparente y coloreado del arco iris en el cielo, que une de nuevo las esencias de la tierra con las del cielo. Sin embargo, no se trata de una iluminación insensata nacida del deseo del hombre. Lo que sucede es que la naturaleza ha cesado de ser opaca a lo sobrenatural. La decensión mediadora de Cristo sobre la tierra ha restablecido el diálogo de Dios con el hombre, y éste vuelve de nuevo a alimentarse de vida divina por medio de un reducido número de materias privilegiadas.

La esencia de la liturgia es simbólica y lírica, pues ella es el lenguaje y figura eficaz del mundo divino.

Es cierto que aún para muchos estos símbolos de la liturgia son desconocidos, y lo son en la medida de nuestra ignorancia, como el mismo mundo no es un santuario sino en la medida en que el hombre se encuentra purificado. Hasta que no se escuche la palabra del universo, hasta que ese templo

[61] D. SINOR, *Le symbolisme, instrument d'expression de l'home*: «La Maison Dieu», 20 (1950) p.44ss.
[62] *Le symbole social*: ibid., p.63ss.
[63] M. CARROUGES, *La nature est une parole*: ibid., p.19-43.

deje de ser profanado, el Señor ha reservado lugares elegidos donde su pueblo se aúne alrededor de palabras, de imágenes, de gestos sagrados. En las iglesias, bajo el velo de los símbolos poéticos de la liturgia se prepara la gran restauración de todas las cosas»[64].

Uso y abuso de la simbología litúrgica

Alegorismo y simbolismo.—Porque la liturgia es simbólica—evoca y realiza «los misterios» por gestos y cosas sensibles—, muchos autores medievales creyeron que todos los ritos, uno por uno, podrían ser explicados por razones simbólicas. Confundieron el símbolo con la alegoría. El símbolo es global, simple, espontáneo, popular, y su significación se percibe espontáneamente; la alegoría, por el contrario, es analítica, artificial, reservada no ya a hombres cultos, sino alambicados. Así como el símbolo es afectivo y activo a la vez, la alegoría se dirige más bien al conocimiento racional. No ve en los ritos más que un arsenal de razones teológicas y moralizadoras.

El alegorismo comenzó con Amalario de Metz, pero su mayor representante lo tuvo en Durando de Mende, llamado *el Especulador* (1230-1296). Su obra principal, *Racional de los divinos oficios*, indica ya en su título todo un programa, pues el racional es la pieza litúrgica del sumo sacerdote de los judíos. Sobre el corporal, por ejemplo, dice cosas inverosímiles: que significa la pureza, la intensidad de los sufrimientos de Cristo, pues el lino adquiere su blancura a fuerza de muchos golpes; significa también la Iglesia, cuerpo místico de Cristo, y el mismo Cristo; así como el corporal, cuando está doblado, no se sabe cuál es su principio ni su fin, así también la divinidad de Cristo. En los cuatro pliegues a lo largo y en los cuatro a lo ancho ve las cuatro virtudes cardinales y las tres teologales; significa también el abatimiento de Cristo en su pasión, y continúa en una lista larga de razones inverosímiles. Según Durando, la teología dogmática y moral podría resumirse en los corporales.

Con el mismo criterio hace Huysmans su exposición sobre la catedral, que, no obstante un verdadero simbolismo como *sacramentum Ecclesiae*, él dice que los cimientos son la caridad; los cuatro muros, los evangelistas o las virtudes cardinales; el techo, la caridad, que cubre la multitud de los pecados...; las ventanas, nuestros sentidos, cerrados al mundo y abiertos a Dios...

Como se ve, es sacar de quicio las cosas. Más aún, desprestigiar el verdadero simbolismo litúrgico y, por lo mismo, ser causa de que se despreciase también la misma liturgia, verdadero regalo de Dios a su Iglesia.

No se ha de confundir este exceso de simbolismos, o mejor alegorismo, con la autentica simbología del medievo, época muy penetrada de simbolismos. En la época feudal nacieron grandes sistemas simbólicos, especialmente la heráldica. La vida social de entonces no se comprende sin un gran número de símbolos e imágenes, desde la toma de posesión de un eleva-

[64] Ibid., p.42-43.

do cargo hasta el simple convenio entre dos familias o individuos. Los mismos romances caballerescos son claro exponente del uso del simbolismo en el medievo; más aún, ellos mismos están concebidos en un estilo simbólico; por ejemplo: *Bel Inconnu; Esec et Enide*, y sobre todo los que tuvieron por objeto al *Santo Grial*, la copa mística, que, independientemente de su auténtica historia, representa a la vez a Cristo muerto por los hombres, el cáliz de la santa cena, es decir, la gracia divina concedida por Cristo a sus discípulos, y el cáliz de la misa, que contiene la sangre real del Salvador. Estas tres realidades son inseparables en los poemas, y la ceremonia del Grial es su revelación. Muy significativo es que el Santo Grial no fué encontrado sino por Glaad, el caballero virgen, totalmente abandonado a la voluntad de Dios y lleno de amor.

La fuerza del símbolo llegó a tal grado, que constituyó la clave del arte medieval y dió origen a una expresión plástica enteramente original [65].

El papel de la liturgia fué decisivo. Los grandes acontecimientos y los actos más sencillos de la vida ordinaria se desarrollaban dentro del marco de la liturgia, donde había una gran cantidad de símbolos. «Nosotros hacemos el gesto, pero Dios es quien obra». Tal era el principio por el que se observa la conciencia profunda que tenían de la realidad y eficacia del símbolo.

Tiene la ventaja el símbolo que da un modo de conocimiento intuitivo, dinámico, que permite conseguir lo verdadero sin esfuerzo, por amor. Es accesible a los humildes y a los sabios: a los pastores de Belén como a los Magos de Oriente; sólo permanece inaccesible a los racionalistas, quienes desprecian todo simbolismo, pero que en realidad lo utilizan constantemente. Pone el símbolo un fondo común a todos los hombres. Su expresión más alta, su triunfo, se encuentra en la liturgia de la Iglesia [66].

Realismo exagerado.—Ya en la misma Edad Media se levantaron algunos autores contra los que exponían el carácter simbolístico de los ritos litúrgicos. Agobardo, arzobispo de Lyón († 840), y Floro, diácono de la misma iglesia († 860), fueron encarnizados adversarios de Amalario y de su obra litúrgica [67]. Pero las críticas más acerbas vinieron más tarde con los «innovadores» y originaron en ellos un gran desprecio por la liturgia. Mas también en el campo católico se reaccionó en contra, tal vez con un fin bueno de salvar el prestigio de la liturgia. Aparecieron obras muy buenas, pero defectuosas por el extremo contrario. Una de estas obras principales fué la de dom Claudio Vert *Explication simple, littérale et historique des cérémonies de l'Eglise* (1706-1713), en la que, al querer quitar de la liturgia una vegetación parasitaria, suprime también su grano jugoso y nutritivo. Sus explicaciones son simples y claras. Tiene sus preferencias por las causas materiales y con frecuencia suprime el sentido profundo de los ritos con su simbolismo y poesía. Para él la primera parte de la misa no tiene relación alguna con la segun-

[65] Recuérdese lo que significaba en la Edad Media el macrocosmo y la figura del hombre—cuadrado=perfección humana, y lo circular=perfección divina—, y cómo se usó en las plantas de las construcciones eclesiásticas la forma cuadrangular y circular para significar que compendiaban lo perfecto en lo humano y en lo divino.

[66] R. PERNOUD, *Le symbole du Moyen-Age à notre temps*: «La Maison Dieu», 20 (1950) p.7ss.

[67] De Agobardo podemos citar: *Liber de correptione Antiphonarii*: PL 104,329; *Contra libros quatuor Amalarii*: PL 104,339ss. De Floro: *Liber de divina psalmodia*, atribuido al anterior: PL 104,325; *De actione Missae*: PL 119,15-70.

da. Si se leen las Escrituras en la misa, no es sino para el provecho espiritual de los fieles, y no porque exista un lazo de unión entre el alimento de la fe por la palabra de Dios y el sacrificio eucarístico. Podrían continuarse los ejemplos en este sentido.

Conciliación.—Prácticamente no se ha tenido un sentido profundo del simbolismo litúrgico hasta el movimiento litúrgico actual. Desde el tiempo de los Padres, la liturgia como símbolo no ha sido revalorizada en ninguna época como en nuestros días en toda su exactitud, pues ya hemos visto cómo en la Edad Media el exagerado simbolismo ahogó el verdadero sentido del signo litúrgico. Mas, teóricamente, la conciliación entre el símbolo y el dato histórico se tuvo antes. Una de las obras más interesantes en este aspecto fué la del P. Le Brun *Explication littérale, historique et dogmatique des prières et cérémonies de la messe* (1716-1726). En realidad fué una refutación de la obra del P. Vert. Su prefacio es un maravilloso modelo de penetración, de equilibrio entre la historia y el sentido de la liturgia. De Vert decía, por ejemplo, que las luces en la liturgia sólo tenían el fin de alumbrar. A esto opone Le Brun que también un sentido místico, puesto que con ellas se quería honrar las reliquias de los mártires y el cuerpo de los difuntos. Además, ¿por qué se daba una luz al neófito al salir de la fuente bautismal? ¿Por qué no antes, ni a los otros que concurrían a esta ceremonia? Se quería simbolizar aquel dicho del Apóstol: «Antes erais tiniéblas, ahora luz en Cristo». De Vert afirmaba que el incienso sólo se utilizaba en la iglesia para quitar el mal olór. A esto opone Le Brun que en ese caso bastaría que se colocasen en ciertos lugares del recinto sagrado algunos recipientes con fuego para que en ellos se quemase el incienso, y no que el mismo pontífice bendijese el incienso con preciosas oraciones, como lo prescriben ya las *Constituciones apostólicas*, y él mismo incesase el altar. Y así sucesivamente va oponiendo Le Brun, muy atinadamente, argumentos en contra de la obra del P. De Vert. El defecto de éste está en su exclusivismo y en la generalidad con que afirma el carácter meramente natural de los ritos sagrados [68]. La liturgia, no obstante desarrollarse en un ambiente de símbolos, es eminentemente realista.

Realismo de la liturgia.—Uno de los problemas que pueden presentarse al cura de almas en la catequesis litúrgica es el de salvaguardar el carácter trascendente del misterio litúrgico y su inserción en la realidad humana. El problema, en realidad, es ficticio, pues se resuelve examinando los elementos que parecen causarlo. Se ha de considerar a la vez el carácter gratuito y original del misterio cristiano y el carácter salutífero del mismo misterio, es decir, enraizado en una realidad humana y actual.

Así se evitarán dos peligros: *a)* el de una liturgia enteramente independiente de la vida concreta, de tal modo que apareciese como una sobrevivencia arqueológica, una especie de «lluvia de medios de salvación» sobre una humanidad estupefacta y pasiva; y *b)* el de

[68] *Petite anthologie du symbolisme liturgique*: «La Maison Dieu», 20 (1950) p.85-93.

una visión apologética o falsamente apostólica del misterio, de un cierto «concordismo» litúrgico que presentaría los signos rituales en el flujo y reflujo de ideas y costumbres paganas que le harían perder todo contacto con la realidad divina. «Lo ritual» es a base de «lo real» [69]. Sólo así se comprenderá perfectamente la liturgia, como diremos en seguida al tratar de la liturgia como misterio.

Sobre esto ha escrito el canónigo Martimort: «Lo sagrado es algo complejo e inestable. Se sitúa en un justo medio, difícil de sostener, amenazado por todos los lados. Cuando se quiere proponer un nivel muy elevado, muy interiorizado, desprovisto de toda observancia ritual, se le vacía y se cae en graves errores; cuando no se lo quiere considerar más que a la luz de la historia de las religiones, se corre el peligro de volver al paganismo, a la superstición, a la magia. Hemos de mantenernos fieles a las directrices de la Iglesia, bien claras en el transcurso de su existencia, especialmente en la regulación de las ceremonias litúrgicas; en ellas encontraremos el verdadero sentido de lo sagrado en la Iglesia católica, en ellas encontraremos al Señor: *Gustate et videte quam suavis est Dominus.* Esto no puede realizarse más que en los que tienen el sentido de la reverencia divina» [70].

Misterio cristiano y liturgia, o la liturgia como misterio

1) SÍNTESIS HISTÓRICA.—Para los Padres griegos, especialmente para Orígenes, *mysterion* y sus derivados o equivalentes: signo, símbolo, figura..., viene a ser una cosa sensible que contiene escondida en sí una realidad divina, que se manifiesta a quien puede percibirla y se comunica a quien está dispuesto a recibirla. Dos elementos, pues, hay que considerar en él: la cosa sensible y la realidad divina. Esto lo aplican a toda la economía de la redención: Escritura divina, acción litúrgica, al mismo Cristo, el gran *Sacramentum* o *Mysterium*: Dios y hombre [71]. A ello llegaron los Padres después de haber desarrollado y determinado la gran visión escriturística del mundo, como historia sagrada siempre en acto, en estos tres puntos:

a) Consideraron los detalles del Antiguo Testamento como imagen, tipo, figura... de la realidad de la nueva economía y de la futura (la escatología).

b) Vieron en los acontecimientos históricos de la vida de Cristo y de la vida de la Iglesia un valor simbólico real que manifiesta una realidad espiritual presente.

c) Todo esto lo encerraron dentro del concepto *mysterion*.

A partir del siglo IV, el concepto *mysterion* se aplica cada vez más a los ritos litúrgicos; entendiendo en esta expresión no sólo los ritos esenciales de la iniciación cristiana, sino también los ritos del catecumenado: como la oración dominical, los exorcismos...; y pro-

[69] Sobre esto ha escrito cosas buenas H. JENNY, *Note sur le réalisme de la liturgie*: «La Maison Dieu», 30 (1952) p.96-102.

[70] *Le sens du sacré*: «La Maison Dieu», 20 (1950) p.47-74. Sobre el sentido de lo sagrado se discutió largamente en las sesiones litúrgicas de Vanves el 15 de julio de 1948, y fue recogida y publicada en «La Maison Dieu», 17 p.3-23 ..

[71] H. VON BALTHASAR, *Le mysterion d'Origène*: «Recherches de scien. relig.», 26 (1936) p.513ss; 27 (1937) p.38ss.

gresivamente se aplicó al *myron* [72], a la consagración monástica, a los funerales, a las horas canónicas...; en una palabra, a toda la liturgia.

Entre los Padres latinos sucedió lo mismo, con la diferencia de que ellos emplearon desde muy antiguo, como puede verse en Tertuliano, la palabra *sacramentum*, y, aunque en muchos casos vean en esa palabra el concepto de juramento de fidelidad, empeño moral, que no estaba ausente del concepto *mysterion*, sin embargo, siempre ven en ella lo mismo que los griegos en la de *mysterion*, es decir, los Padres latinos entienden los *mysteria* y *sacramenta* identificándolos con toda la liturgia cuando se refieren a los ritos, y este modo de obrar permanece inmutable en Occidente hasta el siglo XII [73].

Van der Meer lo ha estudiado especialmente en San Agustín [74], el cual puede ser considerado como un representante auténtico del sentir de los Padres en esta materia en el período indicado.

Para San Agustín, nuestro culto es simplicísimo en comparación del de los judíos y paganos: «Los misterios cristianos—dice—son fáciles de celebrar, poco numerosos, y se realizan con una casta reserva» [75]. Mas San Agustín cuenta entre estos misterios *(sacramenta)*: el bautismo en nombre de la Santísima Trinidad, la participación al cuerpo y a la sangre de Cristo, todo lo que prescribe la Escritura canónica, toda la práctica de las Iglesias que remontan hasta los apóstoles y las prácticas fundadas sobre las decisiones conciliares. Todo lo demás hay que desecharlo como misterios o *sacramenta* [76]. Pero distingue entre los sacramentos del culto y los sacramentos de la predicación [77], y estos últimos pueden ser muchos. Uno y otro coinciden en su carácter de signo sagrado. Aquí está el nudo del problema. Para San Agustín, *sacramentum* es igual a símbolo sagrado; símbolo: signo que se refiere a otra cosa; sagrado: inteligible sólo para los creyentes, los iniciados.

Al parecer, para San Agustín el símbolo no tiene más misión que ser signo y, por lo mismo, sólo significar. El fin del símbolo, dice, es triple:

a) *Sugerir*: evoca realidades superiores, sagradas...

b) *Inflamar*: eleva el espíritu, como una antorcha aplicada a la materia inflamable de nuestro corazón: «He aquí la razón intrínseca de todo simbolismo: alimentar el fuego del amor y atizarlo de tal modo que seamos elevados como por una gravitación interior hasta el lugar del reposo...» *(De catech. rudibus* 9,13).

c) *Ocultar y revelar*: como todo símbolo.

Sin embargo, si se profundiza bien en sus obras, difícilmente

[72] *Myron*, lo equivalente entre los orientales al crisma.

[73] Cf. H. MICHEL, *Sacramentaux*: DTC 14, 1.ª pars, 467ss.

[74] *Sacramentum chez Saint Augustin*: «La Maison Dieu», 13 (1948) p.50-64.

[75] «... quaedam pauca pro multis, eademque factu facillima, et intellectu augustissima et observatione castissima» (*De doctrina christiana* 3,9,13).

[76] *Epist.* 54,1; 10,35; 54,2.

[77] Los usamos con frecuencia en la predicación, mas con parsimonia en la celebración de los misterios (*Ep.* 55,7,13).

se encontrará un autor que hable con más claridad acerca de la eficacia del signo litúrgico [78].

No se encuentran en San Agustín expresiones como ésta: «Los sacramentos contienen la gracia que representan». Sin embargo, se encuentran en él expresiones en este sentido: «Los signos figuran aquello que nos dan, y dan lo que significan».

La doctrina patrística acerca de los *mysteria* y *sacramenta* influyó mucho en la misma terminología litúrgica: No hay más que hojear los libros litúrgicos antiguos, como los sacramentarios romanos: leoniano, gelasiano y gregoriano, para darse perfecta cuenta de esto. En ellos se llama *sacramentum* a la Iglesia, muchas veces a la misa, eucaristía y bautismo, a las celebraciones litúrgicas, al matrimonio, al símbolo, al incienso, al agua bendita, a las fiestas, especialmente a la Pascua... Aunque en menor escala, se ha conservado hasta el día de hoy en la liturgia esa terminología, y así todavía hoy se llama a la Pascua *Sacramentum Paschale*.

Con todo, hay que confesar que generalmente los Padres no acentúan entre los diversos ritos litúrgicos aquello que tienen de especial nuestros siete sacramentos mayores. Esto fué obra de los escolásticos, especialmente de Santo Tomás, aunque ya se encuentra en Pedro Lombardo. Mas luego se acentuó demasiado esta distinción, hasta dejar casi obscurecido el carácter sacramental, mistérico en su sentido genuino, de los otros ritos litúrgicos. El revalorizar todo esto, aun sin que pierdan nada los siete sacramentos mayores en lo que ellos tienen de específico, se debe al movimiento litúrgico actual, de un modo especial a la escuela lacense. Por eso he dicho antes que nunca se ha estado en la Iglesia en una posesión tan perfecta del misterio del culto como en la actualidad. Al tratar de la liturgia sacramental hacemos una exposición más detenida de la palabra *sacramentum*.

2) Síntesis dogmática.—La Iglesia, desde sus orígenes, se expresa en actos que son a la vez expresión de su culto y los instrumentos de su ministerio de santificación, que Cristo le ha confiado. O con otras palabras, la doctrina del misterio es la esencia del cristianismo, de la que el misterio de culto no es más que su expresión cultual.

La teoría del misterio viene a ser como una concepción totalitaria del cristianismo, que engloba toda la vida cristiana. Incluso uno de los más acérrimos opositores a la doctrina caseliana acerca del misterio del culto, como el P. Prumm, no deja de considerar la tesis del misterio de culto como «una explicación de la conciencia cristiana fundamental» [79]. Efectivamente, ella no hace otra cosa que explicar el cristianismo partiendo de la liturgia, o de otra forma, definir la liturgia en lo que ella tiene de más profundo y esencial, por la misma esencia del cristianismo, oculta en sus símbolos y ritos.

78 *Epist.* 98,9-10 a Bonifacio, sobre el bautismo.
79 *Christentum als Neuheitserlebnis* (Friburgo 1938) p.426.

El cristianismo no es simplemente una doctrina, una enseñanza, una filosofía. Ante todo es un *hecho*, una historia, en la que hemos de participar: historia pasada, mas que de algún modo ha de ser contemporánea a todas las generaciones futuras.

Precisamente ése es el nudo del problema: esa *contemporaneidad* de la *historia* de Cristo, el contacto entre Cristo y el cristiano. Cristo no es un personaje puramente histórico; se perpetúa en cierto modo a través del tiempo de un modo inefable y único, y esto de modo especial por medio de la liturgia.

Se ha hablado mucho del misterio en el paganismo en relación con el misterio cristiano. Aunque existan puntos de contacto, el misterio del culto cristiano tiene sus raíces en la Biblia, especialmente en San Pablo, y, aunque en él pudiera hallarse algún parecido con los misterios cúlticos paganos, la razón última de los misterios cúlticos cristianos está muy por encima de aquéllos. De todas formas, no hay que plantear el problema en un sentido histórico, sino teológico. Si se observan puntos analógicos entre los misterios cristianos y los misterios paganos, esto nada quiere decir contra los unos ni contra los otros. Analogía no quiere decir dependencia.

El misterio cristiano.—La obra redentora de Cristo, que se prolonga desde la encarnación hasta la ascensión con su punto culminante en el Gólgota y en la resurrección, es imitada, reproducida y realizada en el culto. Los iniciados, es decir, los bautizados, toman parte en este drama sagrado en la acción cultual; por ella participan en la muerte y resurrección de Cristo: *consepulti consurgemus*, y alcanzan así la gracia de la *salvación*. Desde entonces el contacto entre Cristo y el cristiano se establece por y en una acción cultual. De este modo la liturgia viene a ser el lugar por excelencia del encuentro entre Dios y el hombre [80].

El fiel no podrá apropiarse la salvación en la meditación solitaria, en la que él se abisma en lo divino, ni por sus esfuerzos ascéticos, por los que cada vez quita más obstáculos a la gracia y se inclina más a la acción de Dios en su alma. Todo esto es excelente, y lejos de nosotros menospreciarlo. Sin embargo, lo esencial no está ahí. Dios, por voluntad suya libérrima, ha querido que la salvación se nos aplique por medio de la liturgia. De esta forma, la liturgia viene a ser como la prolongación de la ascensión, la continuación de su obra redentora: *Quod itaque Redemptoris nostri conspicuum fuit, in sacramenta transivit* [81].

Sentido de la palabra «misterio» en la liturgia.—Misterio en la liturgia, como en el concepto de los Padres, no significa algo secreto, doctrina obscura, encerrada, o cosa misteriosa. Baste leer alguna oración del misal para convencerse de ello. El término griego *mysterion* se tradujo por el latino *sacramentum*, es decir, cosa sagrada. Por ese mismo hecho puede entreverse ya la riqueza del vocablo.

Significa, en primer lugar, una realidad sobrenatural revelada, o mejor, hecha accesible, concentrada, por decirlo así, y localizada

[80] J. DANIELOU: «Études», vol.249, abril 1946 p.12.
[81] S. LEÓN MAGNO, *Serm.* 74, 2.º de la Ascensión: PL 54,398.

en una acción cultual. Conocida sólo a los iniciados. Los profanos gustarán más o menos de sus bellezas extrínsecas, experimentarán un vago sentimiento de la presencia divina, mas no penetrarán toda la realidad encerrada en el símbolo.

Hemos dicho comprensible sólo para los iniciados, pero sólo en cuanto puede serlo en este mundo, es decir, *in speculo et aenigmate* [82]. En resumen, podemos considerar el misterio cristiano como el misterio del Verbo que apareció en la carne y nos hizo partícipes de su venida.

Como puede verse, toda la liturgia tiene, por su propia esencia, un sentido sacramental profundo, entendido esto no en el sentido restringido actual, sino en su sentido más amplio, tal como se entendió en su origen, en los comentarios y obras de los Santos Padres hasta bien entrada la Edad Media.

Teoría caseliana sobre los misterios del culto [83]

Desde hace unos treinta años se resucitó la consideración de la liturgia como el *misterio cristiano*. Esta nueva orientación partió de la abadía de María Laach, con miras a un conocimiento más profundo del culto cristiano, conocimiento que no se mantenía en el aire, sino que se cimentaba en la historia misma de la Iglesia, en la teología y en la filosofía religiosa. El propulsor de este movimiento fué dom I. Herwegen, abad de María Laach, quien reunió un grupo de teólogos e investigadores que se dedicaron de lleno al estudio de la teología litúrgica. El representante más destacado de este centro de cultura litúrgica y teológica fué dom Odon Casel, quien «por la amplitud de su visión, la autenticidad de sus investigaciones, el genio de su contemplación, sus relaciones íntimas con la antigüedad cristiana, el conocimiento extraordinario que tuvo de los Santos Padres, de la liturgia clásica y del monacato antiguo, por su trabajo oculto y humilde, ha ejercido una influencia decisiva en la renovación litúrgica de Alemania y del mundo entero». Así escribía de él un monje de su misma abadía lacense.

Tal vez el punto más destacado y específico de la teoría de Casel sobre los misterios no sea ni el significado de la palabra *misterio* ni la extensión del misterio cristiano, pues hoy todos los teólogos y liturgistas lo admiten después de algunos años de controversias. Lo genuinamente caseliano, a nuestro juicio, es el concepto teológico del misterio del culto. Los teólogos del *misterio* desean destacar la primacía del plan ontológico en el cristianismo, sin despreciar el plan psicológico y moral, que sigue inmediatamente al primero. Están plenamente convencidos de que se mantienen dentro de la línea del Nuevo Testamento y de los Santos Padres. Por eso mismo

[82] Entre otros muchos textos de San Pablo pueden citarse Eph. 3; 1 Tim 3,6; Col 1,27...

[83] Sobre los misterios del culto se puede consultar el vol.14 de «La Maison Dieu» (1948); J. I. Tellechea en la «Rev. Esp. de Derecho Canónico» n.14, mayo-junio 1950; M. G. Bonaso, ¿Está conciliada la doctrina caseliana del Misterio?: «Liturgia» (Silos 1951) p.340ss; J. Oñativia, publicaciones del Seminario de Vitoria.

desean dar una realidad más densa a nuestros conceptos usuales de gracia, signo, sacramento, liturgia, etc., etc.

Para ellos, la gracia es el mismo Cristo y su obra redentora y no sólo un flúido que dimana de ella y que el sacramento nos da casi «como una medicina en una píldora». Los signos sacramentales *contienen y realizan* lo que representan. La acción ritual no es únicamente una representación, en la acepción moderna de este vocablo, sino una verdadera reproducción, una reactualización de las acciones de Cristo. Recibir el sacramento, participar en la liturgia, no significa tanto una gracia como una elevación de todo el ser, un cooperar con el divino Salvador, una participación en su obra redentora. Y todavía más específico es en él la trascendencia del espacio y del tiempo de las acciones salutíferas de Cristo en su individualidad numérica. Cosa que han negado casi todos los teólogos, e incluso algunos han querido ver una censura a la misma en las palabras de Pío XII en la *Mediator Dei* al hablar de los misterios del culto: «No en la forma incierta y nebulosa de que hablan algunos escritores recientes». Pero esto es demasiado aventurado. Ni en la encíclica ni en la carta del cardenal Marcheti, secretario del Santo Oficio, al arzobispo de Salzburgo se condena la doctrina del culto; más aún, la carta del Santo Oficio se reduce a una llamada de atención a toda tentativa de envolver la autoridad pontificia en la contienda. Otros, como dom Dekkers, llegan a decir que en la parte dogmática de la encíclica que versa sobre el sacrificio de la misa se emplean fórmulas que se aproximan a la doctrina de dom Casel [34].

Muchos teólogos simpatizaron más o menos con las teorías de Casel y de la escuela lacense, como Diekamp, Vonier, Masure... Otros, en cambio, como los jesuitas Umberg, Hanssens, Prümm y el profesor Söhngen, le hicieron enorme resistencia, de la que tuvo que defenderse denodadamente el mismo Casel.

No es posible negar ciertos puntos oscuros en la teoría caseliana de los misterios. El pudo habernos dado todavía una exposición más clara de la misma, pues consta por algunas cartas suyas que se alegró mucho de la aparición de la *Mediator Dei;* mas pasó a una vida mejor en la Pascua de 1948. Sus discípulos siguen investigando sobre ella. Con todo, no se le puede negar el mérito inmenso de haber descubierto una vena riquísima de auténtica teología tradicional.

Plácenos trasladar aquí un párrafo de la encíclica *Mediator Dei* sobre los misterios del culto: «Por esto el año litúrgico, al que la piedad de la Iglesia alimenta y acompaña, no es una fría e inerte representación de hechos que pertenecen al pasado o una simple y desnuda reevocación de realidades de otros tiempos. Es más bien Cristo mismo, que vive en su Iglesia y que prosigue el camino de inmensa misericordia por El iniciado con piadoso consejo en esta vida mortal, cuando pasó derramando bienes, a fin de poner a las almas humanas en contacto con sus misterios y hacerlas vivir por

[34] *La doctrine du mystère condamnée?:* «Paroisse et liturgie», 31 (1949) p.315.

ellos; misterios que están perennemente presentes y operantes, no en la forma incierta y nebulosa de que hablan algunos escritores recientes, sino porque, como enseña la doctrina católica y según la sentencia de los doctores de la Iglesia, son ejemplos ilustres de perfección cristiana y fuentes de gracia divina por los méritos y la intercesión del Redentor y porque perduran en nosotros con efecto, siendo cada uno de ellos, en la manera adecuada a su índole particular, la causa de nuestra salvación» [85].

* * *

Consecuencia para la pastoral: Si la liturgia es un conjunto de signos y el signo tiene por misión propia significar, se ha de cuidar de no restar significación al rito litúrgico. Y esto no sólo en lo que atañe a la validez de los ritos litúrgicos, sino también en lo que se refiere al decoro de los mismos: que una cruz sea realmente una cruz; que las palabras no se pronuncien atropelladamente; que la limpieza, el orden y el buen gusto artístico resplandezca en todos los objetos y vestidos litúrgicos; que las ceremonias se realicen con toda naturalidad y dignidad. El canto ha de ser ejecutado con toda dignidad y decoro, tanto por los ministros como por la asamblea litúrgica. Lo mismo hay que decir de las actitudes y gestos y movimientos. Lo mismo también en los elementos del culto: el incienso, que sea realmente tal o algo muy parecido y no ciertos productos que no huelen bien y provocan la tos de los ministros; las velas, bien derechas e igualadas; los manteles de los altares, el edificio sagrado, con sus dependencias: bautisterio, sacristía... En fin, que todos los signos de la liturgia signifiquen por sí mismos y no sean signos de signos, o mejor, malos signos de los signos litúrgicos.

CAPÍTULO 2

EVOLUCION HISTORICA DE LA LITURGIA

(Breve síntesis)

En liturgia general y más aún en la especial se dan suficientes noticias históricas acerca de los ritos litúrgicos. Mas es muy conveniente en el estudio de la liturgia tener presente el carácter general de las diversas épocas y los representantes más destacados de las mismas. Trataremos de las etapas siguientes: I. Desde los comienzos hasta la paz constantiniana. II. Desde la paz constantiniana hasta el fin de la era patrística (s.VIII). III. El medievo occidental (desde el s.VIII hasta el XI). IV. Segunda parte del medievo occidental (desde el s.XI hasta el concilio de Trento). V. Desde el concilio de Trento hasta dom Guéranger. VI. El movimiento litúrgico actual.

85 Ed. Signum n. 205.

I. Desde los comienzos de la era cristiana hasta la paz constantiniana

Unidad de ritos caracterizada por la simplicidad de los mismos. Esto en general, pues en casos particulares se notan algunas diferencias, exceptuado aquello que dejó determinado Cristo. Es el período de la *improvisación*. San Pablo nos ha dejado escrito el aspecto de estas primeras reuniones cristianas, en las que se sucedían los carismas de la profecía, de la didascalia, glosolalia... La misma *Didajé* nos asegura que se ha de dejar libertad de improvisar al profeta. En el mismo sentido hablan San Justino, Tertuliano y otros. Se improvisan no sólo los himnos y cánticos, sino también la anáfora. Si se comparan la redacción de las anáforas y otras oraciones antiguas que han llegado hasta nosotros en San Clemente Romano, la *Didajé*, San Hipólito, las *Clementinas*, *Hechos de Santo Tomás*..., se notará que existe alguna diferencia en la forma en que están redactadas. En este sentido puede decirse que cada iglesia organizó su servicio litúrgico como le pareció. Con todo, sería injusto y erróneo no reconocer en todas ellas caracteres idénticos, sobre todo en el bautismo, confirmación, penitencia, eucaristía, sinaxis, formas de oración.

De hecho se notan ya en esta época tendencias a la unidad, y a ello van encaminadas algunas intervenciones del magisterio de la Iglesia, especialmente el de Roma. El *Liber Pontificalis* de los primeros siglos está lleno de prescripciones de los papas relacionadas con la liturgia, y aunque en ese período se deba admitir ciertas reservas en orden a su autenticidad, muchas de ellas, sin embargo, han sido confirmadas por testimonios antiguos [1]. Pueden citarse como casos bien demostrados: la cuestión de la Pascua en el pontificado de Víctor I; el canto del *Sanctus* en la misa prescrito por Sixto I; la intervención de los papas en la contienda de los rebautizantes...

Otro carácter de la liturgia de este período es el de la simplicidad. Los ritos del bautismo, confirmación y de la ordenación descritos en los Hechos de los Apóstoles son bien simples. Pronto se añaden a los mismos otros ritos, que ponen de relieve toda la significación de los sacramentos. Así, en el bautismo, por ejemplo, los exorcismos tienen por fin hacer comprender al catecúmeno su libertad con respecto al poder de Satanás. Un sentido propio tenía también la *redditio symboli* y del padrenuestro, la *apertio aurium*, las unciones... Semejante desarrollo aparece también para la eucaristía y para los demás sacramentos. La anáfora de San Hipólito, la más antigua que se conoce, presenta la oración eucarística reducida a su mínima expresión. Las liturgias posteriores desarrollarán todos sus elementos. Las mismas sinaxis cristianas de este período presentan esa misma sencillez. La oración litúrgica se reduce por el

[1] Cf. P. Lejay, *Le liber Pontificalis et la messe romaine*: «Rev. d'hist. et littér. relig.» (1897) II p.182-185.

momento a la vigilia y a la sinaxis eucarística, pues otras oraciones, como la del padrenuestro en determinadas horas del día, aunque son vivamente recomendadas, no tienen el carácter de ser oraciones oficiales.

Como representantes más destacados de la literatura patrística de esta época pueden citarse: *La doctrina de los doce apóstoles* (s.I) [2], que trae preciosas noticias acerca del bautismo, la eucaristía y la sinaxis dominical. La sinaxis eucarística se encuentra más desarrollada en la primera *Apología* de San Justino († 165). En la *Apostolica Traditio* de San Hipólito (s.III) se encuentran también datos importantísimos acerca de la misa romana, con fórmulas muy bellas, especialmente la anáfora [3]. Muchas referencias litúrgicas sobre el bautismo, penitencia, la oración..., se encuentran en las obras de Tertuliano [4] y San Cipriano [5].

II. Desde la paz constantiniana hasta fines de la era patrística (s.VIII)

Con la paz que Constantino dió a la Iglesia se desarrollaron extraordinariamente la mayor parte de las instituciones cristianas. Se dió gran solemnidad a la celebración litúrgica. Comienzan las series de peregrinaciones, las procesiones, la dedicación y consagración de altares e iglesias. Los concilios reúnen centenares de obispos, con el cambio recíproco de impresiones y hasta de influencia que esto trae consigo. Eteria, en su *Peregrinatio ad loca sancta*, narra detalladamente las celebraciones litúrgicas de Jerusalén, que resultan solemnísimas. Poco más tarde Roma ofrecerá el mismo espectáculo.

Como causa de esta floración y magnificencia, cada vez en aumento, puede señalarse la proclamación del cristianismo como religión oficial, y así pudo desplegar su *vis* cúltica. Es posible que influyese en ello también el derrumbamiento del culto idolátrico. Se sabe que el culto pagano y sus templos eran fastuosos; luego era conveniente que los paganos, al convertirse al cristianismo, no echasen de menos sus antiguas solemnidades. El peligro de contaminación con la idolatría no era ya tan grave, y, por lo mismo, la Iglesia podía emplear algunos elementos comunes a otras religiones que en sí mismos y en la mente de todos *significan* alguna idea de culto y de adoración.

También influyó el uso de la corte imperial. No parecía decoroso que el emperador tuviese más honor y magnificencia que Cristo.

Las mismas herejías pusieron también su óbolo en el desenvolvi-

[2] FUNK, *Patres Apostolici* (Tubingen 1924).

[3] Cf. H. CONNOLLY, *The so-called Egyptian Church Order and derived documents* (Cambridge 1916) y en «The Journ. of theol. Studies» (1938) p.650-60; ed. manual de DOM BOTTE (Paris 1946); G. DIX, *The Treatise on the Apost. Tradition of St. Hippolytus of Rome* I (London 1937); H. ELFERS, *Die Kirchenordnung Hippolyts von Rom* (Paderborn 1938); ed. magnífica del texto etiópico por H. DUENSING, *Der aethiopische Text der Kirchenordnung des Hippolyt nach 8 Handschriften* (Göttingen 1946).

[4] DAL., *Afrique (Liturgie antérieure de l')*; E. DEKKERS, *Tertullianus en de Geschiedenis der Liturgie* (Bruselas-Amsterdam 1947).

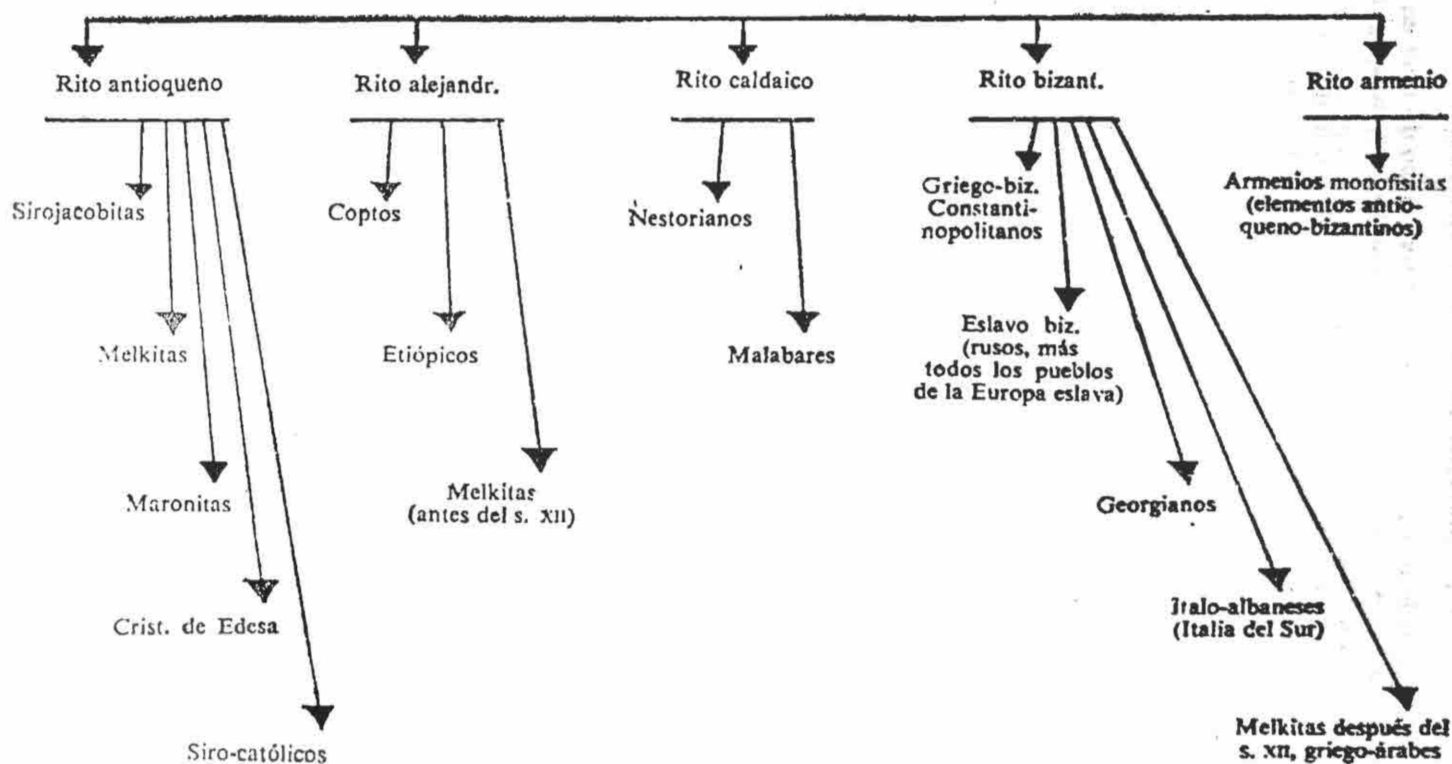
[5] DAL., *Afrique*...

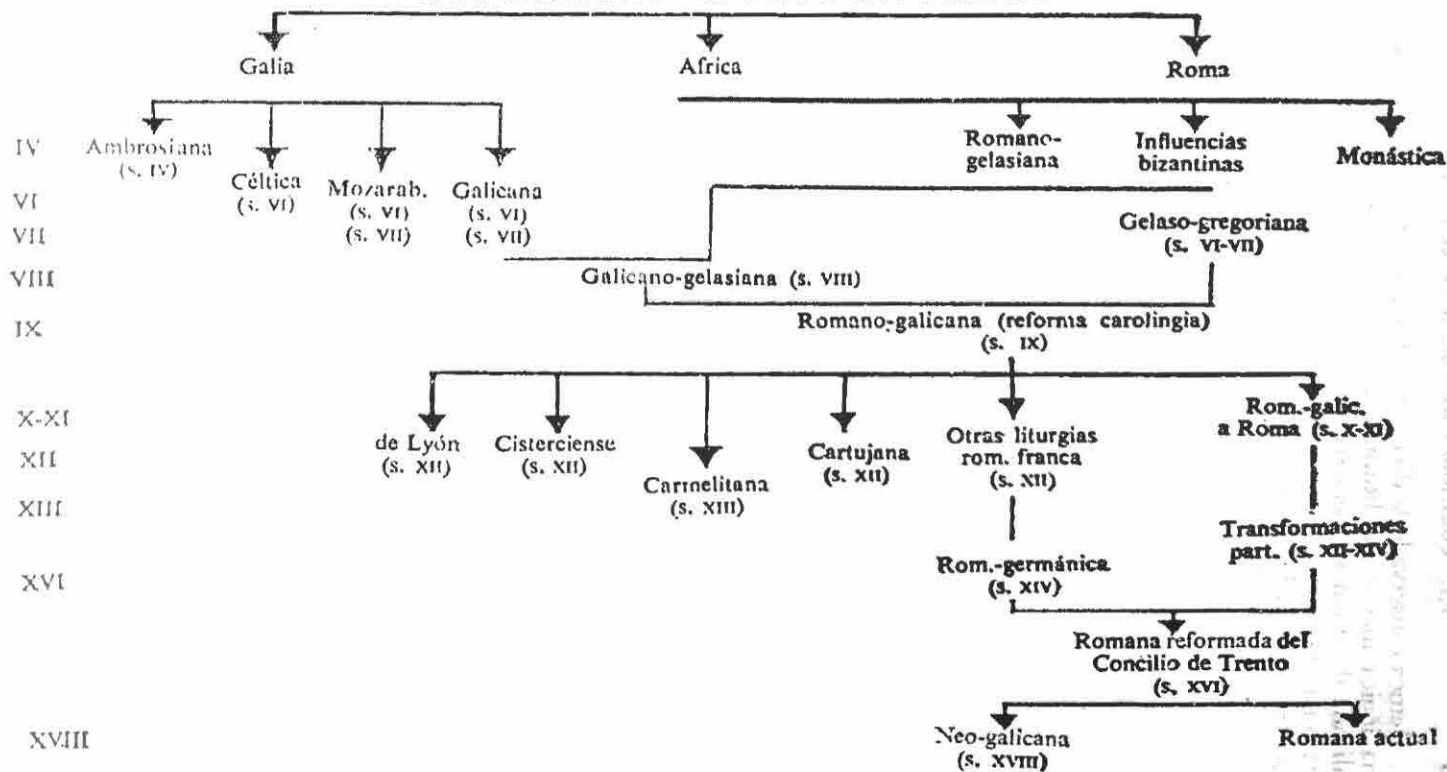
miento de la liturgia. Algunos ritos nacieron, como decimos en otro lugar, con el preciso fin de acentuar más la doctrina de la Iglesia y refutar tal o cual error de los herejes.

Se incluyen en la liturgia de este período multitud de doxologías, cada vez más precisas y bellas, en las que se hace mención del misterio de la Santísima Trinidad y de otras verdades de la doctrina cristiana. Duchesne cree que la inserción en el canon de las palabras *sanctum sacrificium, immaculatam hostiam*, que el *Liber Pontificalis* atribuye a San León, están dirigidas contra los maniqueos [6]. Probablemente la repetición constante del *Deus in adiutorium meum intende* va contra los pelagianos y semipelagianos. La recitación de los símbolos cada vez más frecuentes en las liturgias es una reacción contra los errores de los arrianos, macedonianos, nestorianos, eutiquianos... Las mismas oraciones y fórmulas litúrgicas en general están calcadas muchas veces en las doctrinas de los campeones de la fe contra los errores dogmáticos.

En este período se inicia el origen de los diversos grupos litúrgicos. El debilitamiento de la idea de un imperio romano, las invasiones de los bárbaros, el nacimiento de diversas nacionalidades en los siglos IV-VI, de tan honda repercusión en la historia de la humanidad, no pudo menos de afectar a la Iglesia y a su liturgia. Es el momento en que el Oriente se separa de Occidente, y, aunque todavía las relaciones fueron frecuentes y no se rompieron por completo los lazos políticos, sin embargo, cada vez se fueron acentuando más y más las tendencias divergentes y señalando más los modos diferentes de concebir la teología en Oriente y Occidente. Constantinopla, Jerusalén, Antioquía, Alejandría, forman demarcaciones eclesiásticas que tienden a singularizarse en todo. Los mismos efectos se producen en Milán, España, Galias, Irlanda. Sólo el Africa, que, con Cartago a la cabeza, forma una potencia eclesiástica muy poderosa, permanece muy apegada a las tradiciones romanas. De aquí proceden las diferentes liturgias orientales y occidentales, que pueden ser clasificadas según el esquema adjunto.

[6] «Rev. d'hist. et littér. relig.», II p.183.


LITURGIAS ORIENTALES
Rito antioqueno
Rito alejandr.
Rito caldaico
Rito bizant.
Rito armenio
Sirojacobitas
Melkitas
Maronitas
Crist. de Edesa
Siro-católicos
Coptos
Etiópicos
Melkitas (antes del s. XII)
Nestorianos
Malabares
Griego-biz. Constantinopolitanos
Eslavo biz. (rusos, más todos los pueblos de la Europa eslava)
Georgianos
Italo-albaneses (Italia del Sur)
Melkitas después del s. XII, griego-árabes
Armenios monofisitas (elementos antioqueno-bizantinos)


LITURGIAS OCCIDENTALES
Galia
Africa
Roma
IV
VI
VII
VIII
IX
X-XI
XII
XIII
XVI
XVIII
Ambrosiana (s. IV)
Céltica (s. VI)
Mozarab. (s. VI) (s. VII)
Galicana (s. VI) (s. VII)
Romano-gelasiana
Influencias bizantinas
Monástica
Gelaso-gregoriana (s. VI-VII)
Galicano-gelasiana (s. VIII)
Romano-galicana (reforma carolingia) (s. IX)
de Lyón (s. XII)
Cisterciense (s. XII)
Carmelitana (s. XIII)
Cartujana (s. XII)
Otras liturgias rom. franca (s. XII)
Rom.-galic. a Roma (s. X-XI)
Rom.-germánica (s. XIV)
Transformaciones part. (s. XII-XIV)
Romana reformada del Concilio de Trento (s. XVI)
Neo-galicana (s. XVIII)
Romana actual

Hemos conservado la división tradicional; pero, en realidad, con una lógica mayor, las liturgias ambrosiana, céltica, mozarábica y galicana deberían ser contadas entre las orientales, mostrando a la vez la parte común que tienen con la liturgia romana. Mas se puede mantener la clasificación propuesta, pues sin negar la influencia que en ellas han tenido las liturgias orientales, se ha demostrado que todas están estrechamente emparentadas entre sí y que el centro de las mismas está ocupado por la liturgia romana. Este parentesco y afinidad de los diversos grupos litúrgicos occidentales consta por la analogía del vocabulario, de los ritos principales, de las fórmulas, leccionario y otros muchos detalles.

Las obras litúrgicas o sobre liturgia más importantes en este período son *De mysteriis* y *De sacramentis*, de San Ambrosio. En otras obras de Santo se encuentran también no pocas noticias litúrgicas de gran valor [7]. De San Agustín pueden citarse: *De catechizandis rudibus* [8], *Sermones ad catechumenos* [9], *De cura mortuorum* [10], *De symbolo ad catechumenos* [11], *Epistulae ad Ianuarium* [12]. Pueden añadirse además multitud de datos esparcidos por todas sus obras, y que en su mayor parte han sido recogidos por W. Roetzer [13] y C. Dotta [14].

Para la liturgia oriental pueden enumerarse las obras siguientes: Eusebio de Cesarea († 340), en su *Historia eclesiástica* [15]; San Efrén sirio, con su preciosa himnodia; San Basilio Magno, San Juan Crisóstomo, San Atanasio, en su *Vida de San Antonio*, *Cartas pascuales*..., las *Reglas monásticas;* San Pacomio, San Basilio... [16], San Cirilo de Jerusalén, en sus *Catequesis*, la *Peregrinatio ad loca sancta* (Eteria). Las colecciones canónicas seudo-apostólicas, como la *Didascalia de los apóstoles*, de la primera mitad del siglo III; la *Constitución apostólica*, alrededor del año 380; el *Testamento de Nuestro Señor Jesucristo;* los *Cánones* de Hipólito [17], el *Eucologio* de Serapión, las *Homilías* de Narsai sobre la liturgia de las iglesias siro-caldaicas [18], las obras del Seudo-Dionisio, especialmente *De ecclesiastica hierarchia*.

En el siglo V comienzan los primeros intentos de codificación. Entre los que llevaron esta empresa hay que contar al sacerdote marsellés Masaeus (hacia el año 458) [19]. Voconio hizo algo semejante en Africa [20]. Es importante, desde este punto de vista, la carta de Inocencio I a Decencio, obispo de Gubio.

La liturgia romana está representada por los tres sacramentarios: leoniano, gelasiano y gregoriano. Son también un exponente de la liturgia de este tiempo los capítulos que la Regla de San Benito dedica al *Opus Dei*.

El rito seguido en las Galias se encuentra descrito en las cartas atribuidas a San Germán de París († 576), mas probablemente son de fines del si-

[7] A. PAREDI, *La liturgia di S. Ambrogio* (Milano 1940); MAGISTRETTI, *La liturgia milanese al IV secolo* (Milano 1887).
[8] PL 40,309.
[9] PL 38,1058.
[10] PL 40,591.
[11] PL 40,627.
[12] PL 33,199.
[13] *Des heil. Augustinus Schriften als liturgiegeschichtliche Quelle* (München 1930).
[14] *La messa nelle opere di S. Agostino:* «Ambrosius» (1930) p.201ss.
[15] PG 20,45-906.
[16] A. LOUR, *Pachomiana latina* (Louvain 1932).
[17] DUCHESNE, *Origines*... p.525.
[18] H. CONNOLY, *The liturgical homilies of Narsai* (Cambridge 1909).
[19] De él refiere Gennadio que compiló una colección de diversas fórmulas para la misa (*De script. eccl.* 79: PL 58,1103).
[20] RIGHETTI, o.c., I p.72.

glo VII [21]. También el *Misal Bobbio*, llamado así por el monasterio que lo poseyó; el *Missale Gothicum* y el *Missale gallicanum vetus*, a los que hay que juntar también el *Leccionario de Luxeuil*, llamado así por haberlo encontrado dom Mabillón en tal abadía.

De la liturgia hispana pueden citarse: la carta del papa Siricio a Himario de Tarragona [22], el sermón *De baptismo* de San Paciano de Barcelona [23]; las obras *De fide* y *De reparatione lapsi*, de Berengario [24]; los himnos de Prudencio; los *Sermones de Symbolo*, de Siagrio de Galicia (hacia el año 450) [25]; las obras de Martín de Braga *De correctione rusticorum* [26] y *Epistula de trina mersione* [27]; *De cognitione baptismi* de San Ildefonso [28]. En los concilios españoles se encuentran también no pocas noticias acerca de la liturgia. De San Isidoro: *De eccles. officiis* [29].

Como libros litúrgicos merecen ser citados el *Liber Ordinum* y el *Liber Sacramentorum* editados por dom M. Férotin; el primero fué editado en París en 1904, y el segundo en 1912; *Missale omnium offerentium* [30], *Antifonario de León* [31], el *Oracional visigótico* [32], *Psalterium mozarabicum* [33], *Liber comicus* [34], el *Himnario mozárabe* [35], *Missale mixtum* [36], el *Pasionario de Huesca*, publicado recientemente por el Consejo Superior de Investigaciones científicas.

La liturgia celta está representada por el antifonario de Bangor [37] y algo por el misal Stowe.

En este período aparece también el *Liber Pontificalis*, o colección de noticias biográficas de los papas desde San Pedro, y continuó hasta el siglo IX [38]. Al final de este período comienzan a aparecer los *Ordines romani*, o libros con indicación de las ceremonias que deben observarse en las funciones litúrgicas. Continuaron escribiéndose hasta el siglo XV. Monseñor Andrieu ha cumplido su magna obra de publicar estos *Ordines* con gran número de notas e introducciones [39].

III. Primera parte del medievo occidental (desde el s.VIII hasta el s.XI)

Se acentúa en este período la tendencia a la unificación de las liturgias. La liturgia romana suplanta en Francia a la galicana con la influencia de Pipino el Breve y, sobre todo, con Carlomagno.

[21] Fueron editadas por vez primera por DOM MARTÈNE, *Thesaurus*... V 85.
[22] PL 69,15-17.
[23] PL 13,1089-94.
[24] PL 20,1019-62.
[25] PL 30,2185-90; cf. «Rev. Bénéd.» (1893) p.385-94.
[26] Ed. por GASPAR, *Martin von Bracara's schrift. De correctione rusticorum* (Mistianis 1883).
[27] Editado por FLÓREZ, *España Sagrada* XIV p.422-425.
[28] PL 96,111-172.
[29] Obra sumamente importante: PL 83,737.
[30] PL 75,530-569.
[31] Editado por los PP. de Silos en 1928. Existe una edición en facsímil por el C. S. I. C., y en 1959 publicaron una nueva transcripción del mismo L. BRON y J. VIVES, también editado por el C. S. I. C.
[32] Publicado por J. VIVES (Barcelona 1946).
[33] P. GILSON, *The mozarabic Psalter* (H. Bredsw Society, Londres 1905).
[34] Ha sido publicado por DOM MORIN (Maredsous 1893); PÉREZ DE URBEL-ZORRILLA, C. S. I. C. (1950); ANSCARI MUNDÓ, *Liturgica I Card. I. Schuster in memoriam* (Montserrat 1957).
[35] DREVES-BLUME, *Analecta hymnica Medii aevi* (Leipzig); PÉREZ DE URBEL, *Orígenes de los himnos mozárabes* (1932).
[36] Publicado en 1500 por el card. Cisneros.
[37] MURATORI, *Anecd. Ambrosiana* (Padova 1713) vol.4 p.119; PL 72,579.
[38] Fué editado por vez primera por L. DUCHESNE, *Le Liber Pontificalis* 2 vols. (París 1886-1892).
[39] M. ANDRIEU, *Les Ordines Romani* 4 vols.

La liturgia ambrosiana se restringe a un campo de acción cada vez más reducido y queda hondamente influenciada por la liturgia romana. La liturgia celta pierde casi todo su terreno, y al fin de este período, con Alejandro II y Gregorio VII, comenzó la romanización de la liturgia hispana.

Como ejemplo de la literatura litúrgica de este período pueden citarse las obras siguientes: *Liber de sacramento baptismi ad Carolum Magnum*, de Leandro de Lyón († 813)[40]; *Epistula de caeremoniis baptismi ad Carolum Magnum*, de Amalario de Tréveris († después del 816)[41]; *Libellus de mysterio baptismi iussu Caroli Magni editus*, de Magno de Sens († 818)[42]; *De ordine baptismi*, de Teodulfo de Orleáns († 921)[43]; *De baptismo liber*, de Odilberto de Milán († 814)[44]; *De significatu rituum baptismatis*, de Majencio de Aquileya (833)[45], y los anónimos: *Collectanea de antiquis ritibus baptismi*[46] y la *Epistula de ritibus baptismi ad Carolum Magnum imperatorem*[47]. Como puede verse, casi toda la producción literaria litúrgica de este período se refiere a la implantación de la liturgia romana por Carlomagno.

En este período aparecen las grandes escuelas litúrgicas, cuyos más dignos representantes son:

Alcuino († 804), quien, además de hacer una revisión del leccionario y sacramentario gregorianos y de recopilar un homiliario, compuso unas obras para la devoción privada de los fieles laicos: *Officia per ferias* y el *Liber de psalmorum usu*[48]. Amalario de Metz († hacia el año 850), discípulo del anterior, nos dejó obras muy importantes para la historia de la liturgia, no obstante estar llenas de un simbolismo a veces sumamente exagerado; de él son los cuatro libros *De ecclesiasticis officiis* o *Liber officialis*[49], *De ordine antiphonarii*[50]. Contra Amalario y su teoría escribieron Agobardo de Lyón y Floro, diácono de la misma iglesia; del primero se conservan: *Liber de correctione Antiphonarii*[51] y *Contra libros quatuor Amalarii*[52]; del segundo nos quedan, además de los libros polémicos, el *Liber de divina psalmodia*[53] y un precioso tratado *De actione missae*[54]. Rabano Mauro († 865), que escribió *De institutione clericorum libri tres*[55], *De sacris ordinibus sacramentis divinis et vestibus sacerdotalibus*[56]. Walafrido Strabón († 849), aunque no vale tanto como los anteriores, no deja de tener cierta importancia su obra *De exordiis et incrementis quarumdam in observationibus ecclesiasticis rerum*[57]. Pueden también mencionarse las obras anónimas *De divino officio*[58], *De officiis libellus* y *Dominus vobiscum*[59].

[40] PL 99,853.
[41] PL 99,893.
[42] PL 102,981.
[43] PL 105,223.
[44] WIEGAUD, *Erz bischof Odilbert von Mailand über die Taufe* (Leipzig 1899) p.25-37.
[45] PL 106,51.
[46] PL 106,53.
[47] PL 98,938.
[48] PL. Sus obras se encuentran en PL 100,101ss.
[49] PL 105,985.
[50] PL 105,1243.
[51] PL 104,329.
[52] PL 104,339.
[53] PL 104,325. Se atribuyó este libro a Agobardo.
[54] PL 119,15-70.
[55] PL 107,293.
[56] PL 112,1165.
[57] PL 114,919.
[58] PL 94,531.
[59] PL 83,1145-54.

IV. Segunda parte del medievo occidental (desde el s.XI hasta el concilio de Trento)

La liturgia romana se va imponiendo; pero, por otra parte, van apareciendo usos y costumbres locales muy diversos, que intentan hermanar con la misma liturgia romana. Se crea en este período una gran gama de himnos, prosas, dramas litúrgicos, tropos, fiestas locales y ceremonias: el espíritu medieval traducido en ritos. Desde este punto de vista, el estudio de esta época ofrece gran interés. Se acentúa, además, en el simbolismo litúrgico, o mejor alegorismo, que se inició en el período anterior con Amalario. En Francia se mezclan de tal modo los usos locales, las antiguas costumbres galicanas y la liturgia romana, que sin exageración alguna se llegó a formar una liturgia romano-francesa. Pero no paró en esto la cosa, sino que hasta la misma liturgia romana adoptó algunos usos y costumbres de otros países, especialmente de Francia, incluso fiestas.

Como representantes de la literatura litúrgica de este período pueden ser contados: Odón de Cambrai († 1113), con su *Expositio in canonem missae*[60]; Ivo de Chartres († 1117), *De ecclesiasticis sacramentis*[61]; Bruno de Sermi († 1123), *De sacramentis Ecclesiae mysteriis atque ecclesiasticis ritibus*[62]; Ruperto de Deutz († 1135), *De divino officio*[63]; Hugo de San Víctor († 1141), *De sacramentis*[64]; Honorio de Autún († 1145), *Gemma animae quatuor libros*[65]; Deletch († 1165), *Rationale divinorum officiorum*[66].

También han de enumerarse el *Decretum Gratiani*, las decretales de Gregorio IX, las Sumas de los escolásticos del siglo XIII, *Tractatus de praeparatione ad missam*, de San Buenaventura, y la obra de San Alberto Magno *Opus de mysterio missae*, que es lo mejor que se escribió sobre el tema en tal período.

Tuvieron gran resonancia, además, las obras de Sicardo de Cremona *Mitrale*[67]; de Inocencio III *De sacrificio missae*[68]; de Durando de Mende, quien nos dejó toda una gran enciclopedia litúrgica en su *Rationale divinorum officiorum*, de la que se han hecho muchas ediciones.

Luego, en los siglos XIV y XV, decae mucho la literatura litúrgica. Lo mejor en esos siglos es la *Expositio Missae*, de Dionisio el Cartujano[69]; la *Litteralis mystica canonis expositio*, de Gabriel Biel de Espira, y las dos obras de Randulfo de Rivo *De canonum observantia* y *Tractatus de psalterio observando*[70], en la que su autor aparece como defensor de las antiguas tradiciones romanas contra las novedades introducidas en su tiempo.

60 PL 160,1053.
61 PL 162,505.
62 PL 165,1089.
63 PL 170,9.
64 PL 171,41.
65 PL 172,541.
66 PL 202,9.
67 PL 213,14.
68 PL 217,763.
69 Opera omnia (ed. Colon. 1532) I,21.
70 Biblioth. Max. Patr. (Lugduni) XXVI [illegible].

V. Desde el concilio de Trento hasta dom Guéranger

La liturgia romana queda plenamente establecida en toda la Iglesia latina. Los usos locales tienden a desaparecer como corruptelas de la auténtica liturgia de la Iglesia. Los Padres del concilio de Trento vieron la necesidad que había de revisar y corregir los libros litúrgicos de la Iglesia romana, y así se hizo, pues en el pontificado de San Pío V, Gregorio XIII, Clemente XIII, Paulo V, Urbano VIII..., aparecieron las ediciones revisadas del misal, breviario, ritual, martirologio, pontifical y ceremonial de los obispos.

Pero esta unidad no gustó a todos, y algunos países opusieron alguna resistencia. De ahí nació el rito neogalicano, contra el que luchó denodadamente dom Guéranger. Con él se inició un movimiento en favor de la liturgia auténtica de la santa madre la Iglesia, del que nosotros estamos recogiendo un fruto exquisito.

La producción literaria de este período es sumamente rica. Baste citar los nombres de Goar, Allatio, Renaudot, Quirino, los Assemani, Menardo, Mabillon, Martène, Bianchini, Tommasi, Muratori, Lesley, Giorgi, Gesbert, Bona, Lebrun, Grandcolas, Benedicto XIV, Thomasin, Gavanti, Merati, Catalani, Zacaría... [71].

Se ha podido ver, por lo referido anteriormente, que la liturgia no se ha conservado invariable, sino que, al contrario, ha habido en ella una gran diversidad. Para comprender y explicar estas diferencias y cambios desde el punto de vista teológico, hay que distinguir cuidadosamente en la liturgia sus caracteres esenciales y los que sólo son accidentales. No obstante las investigaciones que se han hecho acerca de la historia litúrgica, todavía no es posible hacer un estudio profundo comparativo de las liturgias para ver aquello en que coinciden y aquello en que se diferencian. Por los estudios ya realizados se puede afirmar que ha sido inmutable en la Iglesia: la existencia de la misa, su carácter sacrificial, su valor propiciatorio y eucarístico o de acción de gracias, la existencia de los sacramentos y sus ritos esenciales, las diversas formas de oración, la distinción entre los ministros del culto y el pueblo fiel, la capacitación y habilitación de los fieles al culto divino...

Pero queda todavía mucho por investigar para realizar ese estudio comparativo profundo y detallado de las liturgias. Por desgracia, no abundan mucho los trabajos como los de dom Cagin, Cabrol, Leclerq, Mons. Andrieu... Muchas dificultades han sido ya superadas por los Renaudot, Martène, Lebrun, Assemani y otros. Mas todavía queda un campo inmenso a la juventud estudiosa.

[71] Una bibliografía más completa en OPPENHEIM, *Introd. in litter. lit.*; RIGHETTI, o.c., I p.83-100.

VI. El movimiento litúrgico [72]

El movimiento litúrgico es ante todo y sobre todo un movimiento de vida cristiana, cuya fuente primaria e insustituíble es la liturgia, como decía San Pío X. Su programa, según lo resumía dom Van Houtryve, puede expresarse así: Dar a conocer y restablecer en el puesto de honor que se le debe al culto de la Iglesia. Devolver a este culto la estima y el amor de los sacerdotes y de los fieles. Dirigir y estimular al pueblo a que tome en él parte activa. Y así dar de nuevo la importancia debida a aquellos que en la religión tienen derecho al primer puesto. Lograr que sea una cosa pensada y querida, un impulso sincero y espontáneo lo que ha llegado a ser una rutina sin vida. Transformar lo que es letra muerta en una fuente de agua viva. Contribuir a hacer más inteligente, más devota, más digna, más bella la celebración de la liturgia, de manera que pueda ejercer su influencia sobre toda la vida, santificando toda actividad.

Sin embargo, la ejecución de este programa ha sido difícil. Ha tenido sus tanteos y sus soluciones arbitrarias, incluso sus exageraciones. Es cierto que nunca han faltado quienes lo han realizado con todo equilibrio.

Desviaciones del movimiento litúrgico

Las desviaciones principales del movimiento litúrgico fueron expuestas por Romano Guardini en una carta, ya célebre, al obispo de Maguncia. Podemos resumirlas en las siguientes:

a) *Liturgismo.*—Como reacción a un exagerado individualismo en la piedad y al carácter privado y subjetivo que había tomado la vida religiosa, se exaltó de tal modo la liturgia en su aspecto histórico-arqueológico, que se la consideró exclusiva en la Iglesia. Para los patrocinadores de tal movimiento, piedad individual y devociones populares eran sinónimos de corruptelas del sentimiento religioso. De aquí que se excluyeran el santo rosario, el vía crucis, la comunión fuera de la misa, la acción de gracias individual...

b) *Diletantismo.*—Sus representantes tuvieron por lema: *Recedant vetera, nova sint omnia.* El culto litúrgico, decían, es anticuado y añoso, sin sentido alguno para la masa del pueblo. De la teoría pasaron a la práctica. Convencidos de que sólo se podía orar en la lengua materna, trataron de dar en la liturgia un lugar preponderante a la lengua vulgar. Ilusionados e impulsados por el espíritu de renovarlo todo, se arriesgaron, sin previa preparación y experimentación de los nuevos métodos de apostolado, a crear e implantar formas litúrgicas completamente, o en partes, reprobables, traducciones defectuosas, adaptaciones sin técnica de las melodías gregorianas a los textos, innovaciones arbitrarias en la misma liturgia, «paraliturgias» sin fundamentos... Se tenía óptima intención, se trabajaba con mucho celo, y hasta con acierto en algunos casos, pero

[72] O. Rousseau, *Hist. du mouvement liturg.*, ed. Cerf (París 1945); «Liturgia» (Silos 1950) p.13.139.225.279.353... Todo el número de enero-febrero de 1959.

se prescindía generalmente de la autoridad jerárquica, y por ese camino se hubiese llegado a una catástrofe espiritual de las almas, si es que no alcanzaba también al mismo dogma.

c) *Practicismo.*—Fué una reacción contra el liturgismo. Sus partidarios invirtieron los fines de la liturgia. Pusieron en primer lugar la edificación de los hombres y, por lo mismo, sólo consideraron bueno el culto en cuanto influía directamente en la vida práctica. Por eso se propusieron elaborar una liturgia exclusivamente pastoral, pedagógica o moralizadora, olvidando que el sentido primordial de la liturgia consiste en dar gloria a Dios y procurarla santificando a los hombres.

d) *Conservismo.*—Sus patrocinadores partían del principio *nihil innovetur.* Por eso lo tradicional (entendido a su manera) era automáticamente sinónimo de *bueno,* y lo *nuevo* (también entendido a su manera) significa opuesto a la Iglesia. Toda reforma aun legítima era mal vista, y casi siempre vislumbraban en ella un peligro revolucionario, pernicioso e innovador.

La solución auténtica la dió Pío XII, primero en la encíclica *Mediator Dei,* documento importantísimo para el movimiento litúrgico. Luego en otros documentos y discursos, como el pronunciado el 2 de noviembre de 1954 y el de la clausura del I Congreso Internacional de Pastoral Litúrgica de Asís-Roma, en 1956, donde, al contemplar los buenos frutos del movimiento litúrgico, dijo: «... el movimiento litúrgico ha aparecido como un signo de las disposiciones providenciales de Dios en el tiempo presente, como un paso del Espíritu Santo por su Iglesia, para que los hombres se acerquen más a los misterios de la fe y a las riquezas de la gracia que fluyen de la participación activa de los fieles en la vida litúrgica» [73].

Síntesis histórica del movimiento litúrgico

El movimiento litúrgico ha pasado por diversas fases bien determinadas. La primera se extiende desde las primeras actuaciones de dom Guéranger hasta Pío X. La segunda nació a raíz de las direcciones dadas por este Pontífice y tiene como punto culminante el Congreso litúrgico de Malinas en 1909, en el que dom Beauduin puso de relieve la relación que existe entre parroquia y liturgia y la necesidad que aquélla tiene de ésta para su existencia formal, comenzando una acción algo más organizada que la etapa anterior. La tercera tuvo su origen con la fundación de la Academia litúrgica de la abadía de María Laach, que se propuso ante todo el estudio teológico de la liturgia y ha sido de gran resonancia su influencia tanto en la teología como en la liturgia. La cuarta y la más decisiva fué la del pontificado de Pío XII, en el cual el movimiento litúrgico se hizo mundial y se logró una mayor y más compacta actuación de las altas jerarquías de la Iglesia al mismo, a causa de la encíclica *Mediator Dei* y de otros documentos y discursos del Papa sobre la liturgia. La aparición de una nueva orientación o fase no significa

[73] *Pío XII y la liturgia pastoral* (Toledo 1957) p.316.

la anulación de la anterior, sino más bien un nuevo impulso, más vigoroso y clarividente, hacia el objetivo previsto desde el principio. Asombra que ya dom Guéranger columbrase el objetivo de todas las etapas posteriores. Decía él en el prólogo a sus *Instituciones litúrgicas*: «... ¡Qué disposición tan apropiada para sentir las cosas de la vida sobrenatural en un pueblo cuidadosamente instruído y detalladamente imbuído en los secretos escondidos por Cristo y su Iglesia bajo el vasto y profundo signo de la liturgia!» [74]

La obra de dom Guéranger se cifró principalmente en la unificación de la liturgia en Francia, llevada a cabo, con gran celo y a fuerza de muchos trabajos y sufrimientos, en la edición de los cinco volúmenes de sus *Institutions liturgiques*, destinada principalmente al clero joven, para imbuirle el amor por la liturgia y así poder ellos mismos inyectarlo en los fieles, en la edición de su magna obra *L'année liturgique*, que ha formado a las generaciones de liturgistas posteriores y ha ayudado a multitud de fieles a vivir la liturgia de la Iglesia, que fué el fin que su autor se propuso: «servir de intérpretes a la santa Iglesia, poner a los fieles en condición de poder seguirla en su oración durante cada estación mística, y aun cada día y cada hora»; y sobre todo en restaurar el monasterio de Solesmes y con él la Orden benedictina en Francia, dejando así en sus monasterios la perpetuación viva de su deseo: el ejemplo de unas comunidades que viven, siguiendo la Regla de San Benito, lo más sagrado que tiene la Iglesia: su liturgia. La influencia de dom Guéranger mediante Solesmes ha sido decisiva en la historia del movimiento litúrgico. Los primeros benedictinos de Beuron, después de sus fundadores, los hermanos Wolter, se formaron en Solesmes. Dom Mauro Wolter dió a conocer el movimiento litúrgico de Solesmes en el prólogo de su obra sobre Santa Gertrudis [75], noticia que produjo en Alemania un gran entusiasmo, con lo cual se echó en aquella nación la primera semilla. Al fundar los benedictinos alemanes en Maredsous (Bélgica), llevaron también el amor y el entusiasmo por la liturgia. A la luz de ese fuego se formaron dom Van Caloen, dom Festugère, y también dom Lamberto Beauduin...

Las ideas de Solesmes penetraron también ya en esta primera época, aunque menos intensamente, en los demás países europeos. En España, a través de Silos, restaurado por monjes solesmenses en 1888 [76]. En Checoslovaquia, a través de la abadía de Emmaús (Praga). En Inglaterra, por medio de los monjes de Quar...

ETAPA SEGUNDA.—Comenzó con San Pío X, en cuyo pontificado se dió un gran impulso al canto gregoriano y se emprendió la reforma del breviario; la frecuente recepción de la eucaristía va unida inseparablemente a este Pontífice, que a los pocos meses de su elevación al solio

[74] Los juicios emitidos por el P. Bouyer sobre dom Guéranger en su obra *Liturgical Piety* son infundados en su mayoría. Cf. M. GARRIDO, *El movimiento litúrgico y el primer abad de Solesmes*: «Liturgia» (Silos 1958) p.27-37.

[75] *Gertrudenbuch* (1894) VI-VII.

[76] «Clara y directa es esta influencia en España. El espíritu de Solesmes nos ha llegado por los beneméritos benedictinos de Santo Domingo de Silos...» Cf. M. AGUIRRE ELORRIAGA, *El renacimiento litúrgico moderno y su manifestación alemana*: «Razón y Fe» (1934).

de Pedro escribía: «Siendo nuestro vivísimo deseo que el verdadero espíritu cristiano florezca de todos modos y se mantenga en todos los fieles, es necesario proveer antes que nada a la santidad y dignidad del templo, donde los fieles se reúnen para conseguir este espíritu de la primera e indispensable fuente, que es la participación activa en los sacrosantos misterios y para la oración pública y solemne de la Iglesia» [77]. El deseo del Papa fué bien acogido por las diócesis, pero de un modo organizado se realizó en Bélgica a raíz del Congreso litúrgico de Malinas (1909), patrocinado por el cardenal Mercier, y cuya alma fué el P. L. Beauduin, que se entregó a la obra de liturgización del pueblo fiel con gran entusiasmo. A los dos meses de la celebración del Congreso lanzó al público el primer fascículo de la *Vie Liturgique*, cuya tirada de 150.000 ejemplares quedó agotada en menos de quince días. Periódicamente reunió en Mont César a un grupo de sacerdotes de Bélgica, Holanda y Francia, con lo cual se iniciaron las célebres Semanas Litúrgicas de Lovaina, que tanto bien hicieron a toda Europa. Al finalizar el año 1911, el movimiento litúrgico belga contaba entre los medios de apostolado litúrgico tres importantes revistas: *Les Questions Liturgiques*, *Liturgich Tijdschrift* y *Revue Liturgique et Bénédictine*, publicadas por la abadía de Mont César en unión de Maredsous y Affligem. Se creó el Taller Litúrgico, que centralizó las publicaciones de obras litúrgicas y orientó el gusto artístico hacia una forma más digna. Con un fin similar se instaló el Museo Litúrgico. La guerra del 14 paralizó algo estas actividades, mas se reanudaron de nuevo con la paz, cada vez con más entusiasmo y colaboración de la jerarquía. A los antiguos centros de apostolado litúrgico se añadieron luego otros, como St.-André, en el que se funda el *Bulletin Paroisse et Liturgie*; Esteembugge, Tnagerloo, Averbode... A los antiguos liturgistas hay que añadir: dom Lefèvre, Callewaert, Capelle, Maertens... Se creó el Comité Interdiocesano de Acción Litúrgica y Parroquial (CIALP). Se modernizaron algunas revistas, otras dejaron de existir para dar lugar a las nuevas, que venían llenas de vigoroso espíritu. Actualmente el movimiento litúrgico belga sigue en la vanguardia. Sus órganos principales son: *Les Questions Liturgiques et Paroissiales*, *Paroisse et Liturgie*, que suple al *Bulletin*; *Ars de l'Eglise*, que suple a *L'Artisan Liturgique*.

Etapa tercera.—Se centra esta etapa alrededor de la abadía de María Laach en Alemania. Allí se reunieron grandes personalidades en el campo de las ciencias eclesiásticas y de la investigación en general, con el fin de estudiar científicamente las cuestiones y problemas que afectan a la liturgia. Dom Herwegen fué su inspirador y su más decidido sostenedor. A su lado sobresalen, entre otros muchos, dom Casel y Romano Guardini. En aquellas reuniones se estudiaba y se discutía, que es también una forma de estudio. Sus frutos fueron importantísimos no sólo para la ciencia litúrgica, sino también para la misma teología, a la que abría caminos olvi-

77 Motu proprio *Tra le sollecitudini*, del 22 de nov. de 1903.

dados y a veces insospechados. Por iniciativa del mismo dom Herwegen se hicieron también algunas publicaciones destinadas al público en general, y creó para esto las magníficas colecciones de *Textos y fuentes*, *Ecclesia orans*, donde él mismo publicó no pocas obras, y en la que apareció *El espíritu de la liturgia*, de R. Guardini, que tanta aceptación ha tenido en nuestra patria, y el *Anuario de las ciencias litúrgicas*, del que fué el principal colaborador y responsable dom O. Casel. La característica de la escuela lacense, con dom Casel a la cabeza, fué la de la consideración de la liturgia como misterio, como antes se ha expuesto.

Los estudios científicos de María Laach tuvieron un complemento para el movimiento litúrgico de los países de lengua alemana en el monasterio premonstratense de Klosterneuberg (Viena), donde Pío Parsch trabajó directamente en el pueblo, a través de grupos selectos, para hacerles participar más activamente en la liturgia de la Iglesia. Difundió entre los pueblos de lengua alemana los textos litúrgicos en bellas traducciones. Publicó obras sobre el año litúrgico y el breviario, la misa[78]. Fundó las revistas *Bibel und Liturgie* y *Libe mit der Kirche*, que son probablemente las mejores revistas de apostolado litúrgico.

Tienen también su importancia en el movimiento litúrgico de los países de lengua alemana: J. Pinsk, director de la revista *Liturgische Zeitscrift;* J. Jungmann, J. Kramp, K. Rahner, L. A. Winterswil, A. Mayer, J. Casper, J. Dolgerx, L. Eisenhofer...

La jerarquía ha correspondido, por su parte, con la creación de la Comisión litúrgica, dependiente de la Conferencia episcopal de Fulda, y más tarde un Instituto litúrgico para estudiar en nombre del episcopado alemán el modo de llevar a la práctica los postulados del movimiento litúrgico. Fruto principalísimo ha sido el Ritual bilingüe aprobado por la Santa Sede en 1940.

ETAPA CUARTA.—Coincide con el pontificado de Pío XII, en el que el movimiento litúrgico se hizo mundial y la jerarquía general de la Iglesia se interesó formalmente en el mismo, secundando los deseos del Papa, especialmente indicados en la encíclica *Mediator Dei*. A este Pontífice se debe también la concesión de no pocos rituales bilingües, la constitución apostólica *Sacramentum Ordinis*, en la que se determina la materia y la forma del diácono, presbiterado y episcopado; la constitución *Christus Dominus*, en la que modificaba el ayuno eucarístico y daba facultad de celebrar, a juicio de los ordinarios, la misa por la tarde; la instauración del nuevo *Ordo* de la Semana Santa, la simplificación de las rúbricas, la encíclica sobre la música sagrada, la instrucción de la Sagrada Congregación de Ritos de 3 de septiembre de 1958, en la que reguló la participación activa de los fieles en la misa. Además de no pocos discursos en los que, a la vez que fomentaba el amor por la verdadera liturgia, señalaba los peligros de los que el movimiento litúrgico

[78] Algunas de ellas están traducidas al español, como *El año litúrgico* y *Sigamos la santa misa*.

debía alejarse, sobre todo con una dependencia absoluta a la jerarquía de la Iglesia.

Con el impulso pastoral dado por Pío XII a la liturgia, el movimiento litúrgico se fortaleció en otros países, donde había decaído enormemente, y se inició de un modo formal allí donde no había comenzado. Merecen especial mención los siguientes:

Francia.—Siguiendo la orientación de la *Mediator Dei*, se han creado muchas comisiones diocesanas de liturgia, para incrementar la participación activa de los fieles en la liturgia. Pero ya desde 1943 existe el Centro de Pastoral Litúrgica, que ha dado copioso fruto no sólo en Francia, sino también en el extranjero, a través de sus publicaciones: *La Maison Dieu*, la colección *Lex orandi* y el periódico *Les Notes de Pastorale Liturgique*, los *Albums liturgiques de Fêtes et Saisons*, *Images de la vie chrétienne*, la colección *L'esprit liturgique*, las diapositivas y cintas cinematográficas sobre temas litúrgicos...

El CPL goza de gran simpatía entre la jerarquía eclesiástica de Francia, pero no está reconocido oficialmente por ella, pues así lo quisieron los fundadores del mismo. Con todo, es una gran ayuda del episcopado francés en cuestiones litúrgicas. Se ha visto palpable en la aparición de los directorios para los sacramentos y la misa y en otras actividades de la jerarquía en pro de la participación activa de los fieles en la liturgia.

Con el CPL subsisten otras publicaciones litúrgicas o afines a la misma, como la *Revue Grégoriene*, *Musique Liturgique*...

Como nombres más destacados pueden citarse en la actualidad: Martimort, Roguet, Donceur, Congar, Cheny, Bouyer... [79]

Italia.—El Centro de Acción Litúrgica Italiano organiza cada año una sesión de estudios. En el año 1958 había celebrado ya la IX Semana Nacional de Estudios Litúrgicos. Organo del mismo centro es la *Rivista Liturgica de Finalpia*. Se ha publicado una gran cantidad de libros y folletos para la divulgación de la liturgia entre el pueblo. El episcopado está sumamente interesado en el movimiento litúrgico. No hay más que citar la acción del cardenal Lercaro, que fué el primero en dar un directorio pastoral para la misa: *A Messa figlioli*. Los documentos del arzobispo de Milán, cardenal Montini, sobre liturgia... El número de semanas litúrgicas diocesanas, promovidas por sus respectivos ordinarios. Además, hay que hacer notar la contribución de dos obras italianas en el movimiento litúrgico general: *Liber Sacramentorum*, del cardenal Schuster, y la *Storia liturgica*, de Righetti. También están influyendo mucho las obras de Divo Barsoti, sobre todo *Il Mistero cristiano;* L. Barin, *Catechismo liturgico*, con varias ediciones en su haber; el P. Alfonso, que ha publicado no pocas obras sobre el oficio y la misa; el P. Vagaggini, *Il senso teologico della liturgia*... Aunque también se publica en Italia *Ephemerides Liturgicae*, se puede considerar como internacional.

[79] Para más detalles cf. MARTIMORT, *Diez años de pastoral litúrgica en Francia*: «L'Ami du clergé»; vers. esp. en «Liturgia» (Silos 1955) p.150ss.

Estados Unidos.—Hasta 1947, en que el P. Mathis, C. S. C., fundó los cursos litúrgicos de verano, no existía ninguna organización sistemática fuera de la revista *Orate, Fratres*, fundada hace unos treinta años por el benedictino de St. John (Collegiville) Virgilio Michel († en 1938), que más tarde cambió el nombre de *Orate, Fratres* por el de *Worship* y es considerada como el órgano del movimiento litúrgico en Estados Unidos, en cuanto se puede hablar de un movimiento litúrgico organizado allí. Con la abadía de St. John, donde se han celebrado muchas semanas litúrgicas, hay que enumerar también otros centros: la Confraternidad de la Preciosa Sangre, Brooklin, New York; la Sociedad de Artes Litúrgicas, que difunde la revista, magníficamente ilustrada, *Liturgical Arte;* los centros de canto litúrgico, cuya escuela principal es Pius X School, en New York; en la difusión de este apostolado del canto litúrgico se dedican dos revistas: *The Catholic Choirmaister* y *Cecilia.* Merecen especial interés Grailville, Ohio-Loveland, cerca de Cincinatti, donde dos mujeres holandesas convertidas del judaísmo han fundado una sociedad femenina que pretende llevar al catolicismo americano el influjo litúrgico, según las ideas de María Laach y del Centro de Pastoral Litúrgica de París. En los seminarios diocesanos hay gran interés por la formación litúrgica, especialmente en los que están bajo la formación de los benedictinos, que en realidad han sido el alma de las corrientes litúrgicas en Estados Unidos de América[80]. Existen también algunas parroquias que pueden ser consideradas como verdaderos centros de apostolado litúrgico, sobre todo algunas de S. Luis, Missouri, especialmente la de Santa Cruz de S. Luis. También la de Corpus Christi de New York, y algunas de Nuevo Méjico, Ohío, Dakota... Se ha instituído también The Liturgical Conference, que organiza semanas litúrgicas anuales. Se han publicado también muy buenas obras y se han traducido las mejores obras europeas, como las de Jungmann, Casel, Schuster, Batiffol, Parsch, Guardini, Vagaggini...

Inglaterra.—Existen grandes lagunas en Inglaterra en orden al movimiento litúrgico, debido en parte a la mentalidad del clero; pero también se dan algunos progresos, especialmente con la difusión de buenos libros sobre liturgia, las traducciones extranjeras, sobre todo de Francia. Antes se han publicado buenas colecciones de textos litúrgicos. Baste citar los publicados por la Bradshaw Society con sus cerca de cuarenta volúmenes.

Canadá.—Existe la Comisión episcopal de pastoral litúrgica, que organiza semanas de estudios y de donde salen grandes impulsos para llevar la liturgia al pueblo. Dan suma importancia a la catequesis litúrgica entre los fieles. Editan la revista *Liturgie et Vie Chrétienne*, muy recomendable[81].

Argentina.—Los PP. Benedictinos que salieron de Silos hace

[80] M. Duffy, *The National* [illegible]

[81] M. Dubois, C. SS. R., *Le mouvement liturgique au Canada-français*: Eph. Lit., 71 (1957) p.446-448.

unos cincuenta años para fundar en Argentina un monasterio benedictino, han hecho un extenso apostolado litúrgico, especialmente en Buenos Aires, donde con publicaciones, conferencias y últimamente con la *Revista Litúrgica* han logrado formar ya varias generaciones de grupos selectos. Posteriormente se ha creado la Comisión o Junta Episcopal de Apostolado Litúrgico, que tiene como órgano propio la *Revista Argentina de Teología.* A Buenos Aires se ha trasladado la Sociedad de San Gregorio, que antes radicaba en Montevideo, y ha creado la revista *Kyrios,* con el fin de promover el apostolado bíblico y la renovación litúrgica. Viene a ser como una especie de selección bíblico-litúrgica, pues de ordinario toma los artículos de otras revistas.

También existen grandes ansias de renovación litúrgica en Méjico, Uruguay, Cuba, Venezuela, Colombia, Chile, Brasil. También Africa, Australia, y en general en los países de misión, como recientemente ha sido expuesto en los Congresos de Lugano y de Asís [82].

Movimiento litúrgico en España.—De una manera organizada, el movimiento litúrgico en España no data de una fecha anterior al año 1954, en el que el periódico sacerdotal *Incunable* reunió a algunos sacerdotes y religiosos en Begoña en unos coloquios de pastoral litúrgica, entonces presididos por el Excmo. Sr. Obispo auxiliar de Toledo D. Francisco Miranda († 1960), con el fin de organizar mejor el apostolado litúrgico. En estos primeros coloquios se hicieron algunas conclusiones, entre las cuales se hacía constar que el Sr. Obispo auxiliar de Toledo pidiese a la Conferencia de Metropolitanos Españoles la creación de una Junta Nacional de Apostolado Litúrgico. Tal acuerdo lo aprobó la Conferencia de Metropolitanos en noviembre de 1955, y la Junta Nacional de Apostolado Litúrgico quedó constituída el 15 de abril de 1956, siendo su primer presidente el Excmo. Sr. D. Francisco Miranda Vicente, obispo auxiliar de Toledo. En su composición, fuera de tres personas particulares a título personal, han entrado: un representante de las provincias eclesiásticas de España, un representante de las dos Universidades Pontificias: Comillas y Salamanca, y un representante de los dos monasterios benedictinos que más se han distinguido en los trabajos litúrgicos: Montserrat y Silos.

Como actos realizados por la Junta Nacional de Apostolado Litúrgico (J. N. de A. L.) pueden contarse: la continuación de los coloquios de pastoral litúrgica, que se han tenido desde 1954 sin interrupción; la representación oficial de España en el primer Congreso de Pastoral litúrgica en Asís-Roma; una Semana de estudios sobre el Ritual habida en Montserrat en septiembre de 1957, cuyos trabajos fueron publicados en la revista *Liturgia* de Silos (marzo-junio 1958); una Asamblea Nacional de Presidentes de las Comisiones Diocesanas de Apostolado Litúrgico y de los Delegados del Clero Castrense y Congregaciones Religiosas, tenida en Toledo en abril de 1958; la creación de un Secretariado, a cuya cabeza está el M. I. se-

[82] Ciertamente en unos países más que en otros.

ñor don Ireneo García, canónigo penitenciario de Toledo. Como proyecto inminente tiene la J. N. de A. L., cuando esto escribimos, la redacción de un Directorio Pastoral para la Misa, la preparación de un Congreso Nacional de Apostolado Litúrgico y el Ritual bilingüe.

Ya en prensa esta obra, ha aparecido la noticia de la creación de una comisión episcopal de liturgia, pastoral y arte, presidida por el señor arzobispo coadjutor de Oviedo e integrada por los obispos de León, Palencia, Solsona y auxiliar de Madrid.

Mas antes de la J. N. de A. L. existió en España un intenso apostolado litúrgico, como lo demuestra la multitud de obras de divulgación que, en todos los aspectos de la liturgia, se escribieron a partir de los primeros años de este siglo [83]. Los PP. Benedictinos de Silos comenzaron sus publicaciones sobre liturgia desde 1906, sobre canto gregoriano, liturgia mozárabe, liturgia eucarística, oficio divino, manuales de liturgia, arte litúrgico, con la publicación de artículos sobre temas litúrgicos en sus revistas: *Boletín de Silos, Revista Eclesiástica, Ora et Labora* y, sobre todo, desde 1946, en la revista *Liturgia*, completamente dedicada a esta materia; también con la grabación de discos de canto gregoriano, con cursillos de canto gregoriano en el monasterio y conferencias en casi todas las provincias españolas sobre diversos temas litúrgicos. Son bien conocidos los nombres de los PP. C. Rojo, Pérez de Urbel, R. Alcocer, G. Prado, S. Alameda, A. Rojo del Poso, L. Seco, D. Alarcia...

Los PP. de Montserrat comenzaron con la publicación del *Método de canto gregoriano*, por el P. Suñol; después continuaron con otras publicaciones, pero fué más fuerte su actuación en este aspecto a partir de los años 1940-1945, y, sobre todo, últimamente con sus buenas colecciones modelos de *Scripta et documenta*, donde han aparecido ya dos hermosos volúmenes completamente dedicados a la liturgia, y la colección *Vida Cristiana*, donde ha aparecido el bello volumen de *Liturgia y espiritualidad*, del P. Brasó. Además, los folletos de divulgación de textos litúrgicos, sobre arte sagrado, música sacra... También organizan cursillos de canto gregoriano y liturgia y salen a dar conferencias sobre estos temas por diversas provincias de España. Los más destacados son los PP. Suñol, Gubianas, Brasó, Olivar, Franquesa, Pinell, Moragas...

Los PP. Benedictinos de Samos también han sido beneméritos del movimiento litúrgico español, especialmente con la traducción del *Liber sacramentorum*, del cardenal Schuster, y conferencias sobre temas litúrgicos.

Además de los monasterios benedictinos, en el pasado del movimiento litúrgico en España hay que enumerar la valiosa aportación de particulares, como el cardenal Gomá, C. Montserrat, G. Lorenzo, C. Urtasun, Baumann, J. G. O'Neil, J. Vives, J. Claveras, Carrera, C. Aliseda, J. F. Roig, el benemérito P. Antoñana, E. Cirera...

Como revistas podemos citar las ya desaparecidas: *Vida Cristia-*

[83] Cf. A. PASCUAL, *El movimiento litúrgico en España*: «Liturgia» (Silos 1951) p.18ss y 102ss.

na, de Montserrat; *Apostolado Litúrgico Popular*, de Vitoria, y la *Revista Litúrgica*, de Barcelona.

Siguen publicando artículos sobre asuntos litúrgicos: *Incunable*, *Sal Terrae*, *Ecclesia*, *Tesoro Sacro Musical*, *Ilustración del Clero*, *La Vida Sobrenatural*...

Como revista exclusivamente dedicada a temas litúrgicos sólo existe *Liturgia*, publicada por la abadía de Silos.

Movimiento litúrgico en las iglesias separadas

Entre los orientales se anhela un movimiento litúrgico como el de la Iglesia católica. En general hay que confesar que entre ellos se ha conservado mejor el amor a la liturgia y su participación en la misma que entre nosotros, tanto en los ortodoxos como en los católicos griegos, incluso más en aquéllos que en éstos. Mas con el movimiento litúrgico de la Iglesia católica se les ha aventajado con mucho en conocimiento, amor y participación, en lo que permite la configuración de nuestra liturgia occidental. Por eso muchos de ellos, también de los disidentes, prevén la utilidad que sería para ellos de un movimiento similar, y ya han comenzado a dar algunos pasos sobre ello [84]. Por eso el movimiento litúrgico católico es un factor muy apreciable en la cuestión de nuestras relaciones con los disidentes orientales, pues por el hecho de que la mente y la espiritualidad litúrgica, tanto en Occidente como en Oriente, se formó esencialmente en los siglos antes de la separación de las dos partes de la cristiandad, constituye un elemento favorable de acercamiento.

También entre los protestantes se notan algunos intentos en este aspecto. Algo de historia. Los primeros reformadores, especialmente Lutero, no pensaron en romper con las formas tradicionales de la liturgia. A partir de 1520, y con mayor decisión en 1523, fecha de la «formula Missae et Communionis», Lutero, conforme a su doctrina sobre el carácter no sacrificial de la misa, exigió que se suprimiesen las oraciones del ofertorio y una gran parte del canon, cuyas expresiones, con una gran precisión jurídica, se oponían a sus teorías bastante más que las que se encontraban en las anáforas orientales. Pero no quiso nunca trastornar el orden de los oficios y mucho menos sustituir la eucaristía por un sermón. Su doctrina, muy firme sobre la presencia real del cuerpo y de la sangre de Cristo (por impanación), bajo las especies sacramentales, en virtud de las palabras de la institución, daba a la santa Cena el lugar preferente que siempre ha tenido en la Iglesia. Después de diversos ensayos, mal conocidos de K. Kanz en Nordlingen, de Wolgang Wissembourg en Bale, de Jhann Schwebel en Deux-Ponts, de Ecolampadio en Aldenburg y, sobre todo, de Théobald Schwars en Strasbourg, el 16 de febrero de 1524 Lutero redactó una «misa en alemán», que se celebró por vez primera en Witenberg, el 29 de octubre de 1525, y cuyo texto fué publicado en 1526 con el título *Deutsche Messe und Ordnung des Gottesdientes*. Y entonces sí que se trastornó todo el orden de la misa, especialmente la llamada «misa de los fieles», y se suprimieron los ritos y formularios más característicos de la antigua celebración de la misa. En adelante, la misa será más bien un acto de «comunión» y se celebrará con poca frecuencia.

Calvino dió poca importancia a la determinación de las formas del culto. El quería ante todo que la enseñanza se hiciera conforme a la Escritura;

84 P. Trembelas, *Los movimientos litúrgicos* (en griego) (Atenas 1948); E. Timiadis, *Les tendances actuelles de la pensée dans l'Église de Grèce*: «Paroisse et Liturgie», 37 (1955) p.295ss.257ss; O. Rouseau, *La pastoral litúrgica en las liturgias orientales*, ponencia en el Congreso de Asís. Cf. *Pío XII y la liturgia pastoral*... (Toledo 1957) p.160ss.

mas como en ella no se establece una regulación del culto, por eso él mismo, inducido por el ejemplo de otros primates del protestantismo, especialmente por Bucero, compuso un formulario de oraciones. Este culto improvisado constituye la tradición cultual de casi todas las iglesias reformadas. Con todo, se esfuerza por no romper con la tradición, pero pronto la voluntad del Consejo de Genève obligará a Calvino a adoptar una actitud mucho más radical. Cuando se hizo un campeón resuelto de la comunión frecuente, hubo de aceptar, a ejemplo de Zuinglio, el separar la santa Cena de la liturgia dominical (servicio dominical), en el que la predicación y la exhortación ocuparon un puesto desorbitante.

Un culto tal, sin carácter verdaderamente comunitario, fué abandonado poco a poco por los fieles, que pensaron, con razón, que podían leer la Biblia en sus propias casas con el mismo provecho espiritual. En el siglo XIX aumentó ese individualismo protestante de forma liberal o pietista. El primero en dar la voz de alerta y poner un remedio adecuado fué el pastor E. Berrier, de la parroquia de l'Etoil, en París. La idea maestra de su restauración (1874) fué dar un ambiente más comunitario a la asamblea, conceder a la adoración su verdadero lugar y colocar en el centro del culto la santa Cena. Esta fué ordenada en la forma tradicional: lecturas y predicación, diálogo introductorio, prefacio, intercesión, epiclesis, palabras de la institución de la eucaristía, anamnesis, *Paternoster* y comunión. Mr. Berrier encontró resistencia y pocos secuaces, pero el grano había sido sembrado y no tardaría en fructificar.

Una de las influencias más eficaces en su desarrollo fué el movimiento ecuménico, que a partir de 1920 dió ocasión a que las diversas comunidades reformadas conocieran mejor la tradición litúrgica de la Iglesia universal y el sentido sacramental y operante de los ritos. Hay que advertir que en algunas de estas comunidades disidentes se conservaba intacta la tradición litúrgica medieval.

El esfuerzo más decidido se realiza en Suiza, donde el pastor Amiguet, en 1913, aprovechando la libertad que le dejaba el acto de la fundación de la iglesia de San Juan de Lausana, desarrolla una gran vida litúrgica inspirada en la tradición ecuménica. Desde 1930 se encargó de reanimar esta iniciativa el pastor Paquier, que con un grupo de amigos fundó el grupo «Iglesia y Liturgia», cuyas publicaciones ejercieron rápidamente una gran influencia, que ha conducido a que muchas comunidades protestantes revisasen sus respectivas liturgias.

En Francia, la iniciativa de Berrier se abrió paso, y los jóvenes pastores fueron un buen elemento para su difusión. El 6 de febrero de 1946, el pastor M. Boeguer, presidente de la Iglesia reformada de Francia, convocó la Comisión de liturgia, que tuvo como resultado la redacción o refundición de la liturgia definitiva en 1950, en la que se revaloriza mucho el elemento culto, aunque no se quite importancia al elemento palabra[55]. Los puntos principales de la restauración fueron: «Proponer a la Iglesia reformada una liturgia sobria, clara, precisa... Dar a la santa Cena el lugar que tuvo en la Iglesia primitiva (y ha continuado en la verdadera Iglesia). Unir la predicación a la lectura de la Biblia, a fin de que los oyentes tengan un concepto claro de la misma. Vivificar la participación de la asamblea, que no ha de ser meramente receptiva, sino también activa; para esto se han de emplear los medios siguientes: el canto, el silencio, la recitación en común de algunas preces breves, la recitación interior silenciosa de la oración pronunciada sólo por el sacerdote...»[56] Esto en la Iglesia reformada.

[55] De hecho quita alguna importancia al elemento palabra, pues antes era casi exclusivo y ahora no.

[56] Extracto del prefacio de *Liturgie du culte dominical*, ed. Berger (Levrault 1948).

En la Iglesia luterana, el movimiento litúrgico partió de las parroquias parisienses. En 1865, el pastor L. Meyer introdujo en el culto el uso de respuestas cantadas por los fieles. Se incrementó este uso por las enseñanzas del pastor F. Kuhn, centradas en la doctrina de la Encarnación y presencia de Cristo en la Iglesia. Un paso más adelante lo dió el pastor P. Schaffner en la parroquia de la Ascensión en 1908, donde además se introdujo el uso de los colores litúrgicos. Fué éste un centro notable de renovación litúrgica. Poco a poco se extendió a otros lugares; por ejemplo, H. Bach introdujo en su parroquia lo que había visto en la de Schaffner. E. Lambert, titular de la parroquia de la Trinidad y director del periódico *Le Témoignage*, se incorporó también a este movimiento con gran entusiasmo. Todo esto da su fruto: se introdujeron progresivamente los usos litúrgicos tradicionales; el altar con velas y crucifijo, actitudes y gestos del celebrante, los oficios matutinos y vespertinos, desaparecidos casi desde los tiempos de los reformadores[87]. Y todo esto en una comunidad como la de Montbéliard, netamente calvinista y, por lo mismo, despreocupada del servicio litúrgico.

Tanto en la Iglesia reformada como en la luterana se nota un acercamiento al sentido mistérico del culto litúrgico. La realización más prometedora es la de la comunidad reformada de Taizéles-Cluny y las nuevas iniciativas del grupo «Eglise et Liturgie». Han publicado algunos cuadernos sobre temas litúrgicos, en los que se nota un gran acercamiento al concepto católico del culto y, por lo mismo, un alejamiento de las antiguas doctrinas protestantes. En las mismas comunidades anglicanas se nota también un movimiento en favor del carácter litúrgico que siempre han tenido estas comunidades y la participación activa de los fieles en él. Precisamente esto es lo que más acerca a los anglicanos a la fe católica.

Se puede afirmar que tal movimiento entre los disidentes en favor de la liturgia ha sido influenciado por la renovación litúrgico-católica. Esto ha de ser para todos un motivo de gran alegría, pues todo movimiento en favor de la liturgia dentro del protestantismo es un paso que lo aproxima a la fe católica[87].

Capítulo 3

FUENTES Y AMBIENTE DE LA LITURGIA

I. Biblia y liturgia

1. Liturgia y exégesis espiritual

La renovación litúrgica supone una renovación bíblica. La liturgia romana, como se ha dicho ya, es eminentemente bíblica, no sólo por incluir en su formulario textos bíblicos, sino porque incluso aquellos pocos textos que no lo son están inspirados en la Biblia.

Por eso, sin una formación bíblico-litúrgica, los fieles siempre

87 R. Blanc, *Etudes liturgiques sur le service divin* (1948). Cf. *Leiturgia. Handbuch des evangelischen Gottesdientes* 3 vols. (Kasel 1954-56); R. Paquier, *Traité de liturgie* (Neuchâtel 1954); J. M. Droin y A. Senaud, *Renouveau liturgique catolique et renouveau liturgique reformé*: «Par. et Lit.», 38 (1956) p.11-17; M. Goossens, *La communauté de Taizé*: ibid., 40 (1957) p.58-65; Dalmais, *Le renouveau liturgique dans le Protestantisme d'expression française*: «La Maison Dieu», 10 (1940) p.48-53; Dom Gremmont, *Psychologie et doctrine d'un mouvement liturgique réformé*. La Communauté de Cluny: «La Maison Dieu», 10 (1940) p.26-47; cf. también «La Maison Dieu», vol.18 (1948) p.101-02 y vol.20 (1952) p.116ss

estarán alejados de una verdadera participación activa y consciente en la liturgia. Se ha hablado mucho de la actualización de la liturgia, de ponerla al día. Algunos han creído que esa *actualización* de la liturgia había de consistir en suprimir de ella sus orígenes bíblicos y patrísticos [1].

La falta de comprensión de la unidad del misterio de Cristo, misterio de la Iglesia, misterio de la historia sagrada, llega a esas y parecidas conclusiones.

Muchos se aterran al oír decir que hay que preparar al pueblo bíblicamente para que llegue a conocer bien la liturgia. Recuerdan sus años de seminario, en que estudiaban exégesis bíblica, y ven cuán inútiles sean para dicho fin las cuestiones que allí estudiaron: problemas sobre las fuentes del Pentateuco, de los sinópticos o cronología de las Epístolas de San Pablo... Mas el estudio de la Sagrada Escritura es algo más vital, y hoy se está llevando a cabo una renovación en este sentido en la enseñanza de la Escritura y de la teología en los seminarios y casas de estudios eclesiásticos superiores.

Hay que reconocer que existe un modo de leer la Biblia para refutar a Harnack o a Lisy, y otro para sentir con San Atanasio, San Agustín, San León y otros Santos Padres. Dios no nos habló para que discutiéramos de cuestiones intrincadas, sino para que tuviésemos vida, y la tuviésemos en abundancia. La liturgia nos da esa lección *vivida* de la Escritura.

Para aprender esa lección de la Escritura que nos da la liturgia, hay que tener presente: 1.º Que la Biblia es la palabra de Dios, no una palabra muerta, pasada, sin sentido; sino una palabra viva, que se dirige al hombre de todos los tiempos que toma parte en la celebración litúrgica, y a todos ellos siempre tiene algo que decir en orden a dicha participación y a su propia santificación. 2.º Que el Antiguo Testamento se esclarece por el Nuevo y que el Nuevo no es enteramente comprendido sino viendo en el fondo al Antiguo, sin olvidar en ambos toda la vida de la Iglesia y de la Jerusalén celeste.

No es esto ninguna arbitrariedad. En el mismo Nuevo Testamento se dan los fundamentos de una buena interpretación bíblica. Jesucristo dice de San Juan Bautista: «Elías ha nacido ya» (Mt 17,12); y de sí mismo y de su resurrección: «Esta generación mala y adúltera quiere un signo, y no se le dará otro que el de Jonás profeta» (ibid. 12,39). San Lucas, al narrar la aparición del Señor a los discípulos de Emaús, dice: «Y comenzando por Moisés y por todos

[1] Bibliografía general: J. DANIÉLOU, *Sacramentum Futuri. Etudes sur les origines de la typologie biblique* (París 1950); *Bible et liturgie. La théologie biblique des sacrements et des fêtes d'après les Pères de l'Eglise* (2.ª ed., París 1951); J. GUILLET, *Thèmes bibliques* (París 1951); J. COPPENS, *Les harmonies des deux Testaments* (Tournai 1949); C. CHARLIER, *La lecture chrétienne de la Bible* (4.ª ed., Maredsous); P. LESTRINGANT, *Essai sur l'unité de la révélation biblique* (París 1943); J. DANIÉLOU, *La typologie de la femme dans l'ancien Testament*: «La vie spirituelle» (1949) p.401-510; P. SALMON, *Le problème des Psaumes*: «L'ami du clergé», 64 (1954) p.161-173; TH. MAERTENS, *Jérusalem, cité de Dieu* (Abbaye de St. André, Bélgica 1954); C. VAGAGGINI, o.c., c.14 y 15; A. MILLER, *I salmi*, vers. italiana, Soc. Ed. Internazionale (Turín); DIVO BARSOTTI, *Il mistero cristiano e la Parola di Dio* (Florencia 1954) col. *Deificam Lumen.*

los profetas, les fué declarando cuanto a él se refería en todas las Escrituras» (Lc 24,27).

San Pablo es el maestro de la interpretación bíblica en el sentido de la unión de los dos Testamentos. Algunos ejemplos: «... pues bebían de la roca espiritual que los seguía, y la roca era Cristo (1 Cor 10,4); «Todo esto fué en figura nuestra» (ibid. 6). Puede también citarse en la Epístola a los Gálatas el paralelismo de Sara y Agar; en la Epístola a los Hebreos, los sacrificios judíos y el sacrificio de Cristo...

En este sentido utiliza la liturgia los textos escriturísticos; por esto, cuando un texto bíblico se inserta en la liturgia, sobrepasa su sentido literal.

2. Inserción de la Escritura en la celebración litúrgica

La liturgia tiene por base el misterio de la historia sagrada, misterio de Cristo, misterio de la Iglesia. Mas ella no inventa tal misterio, sino que lo lee en la Escritura. De aquí que la expresión litúrgica del misterio de Cristo sea tan escriturística, sobre todo en la liturgia romana. Puede decirse que en la liturgia romana las composiciones no escriturísticas son relativamente muy pocas, y aquellas que existen no hacen otra cosa que coordinar, subrayar e interpretar con gran sobriedad los pensamientos de los pasajes escriturísticos, que ocupan siempre un lugar principal.

Mas la liturgia lee la Escritura en un sentido bien determinado, muy suyo, en una luz que constituye como la ley de interpretación de la Escritura.

Historia de esta inserción.—En los tiempos apostólicos frecuentaban los cristianos el templo y la sinagoga. Su contacto con la Escritura era frecuente. En la primera parte de la misa narrada por San Justino ya aparecen las lecturas. Tertuliano alude al canto de los salmos. Con el florecer (hacia el s.IV) del monacato adquiere la Escritura en la liturgia un desarrollo maravilloso. Más tarde se fijó el ciclo de las lecturas escriturísticas en la misa, con frecuencia en concordancia con las lecturas del oficio, especialmente en las fiestas y en el período pascual. En ambientes monásticos cundió la práctica de la *lectio* continua, es decir, leer durante un año todos los libros de la Escritura, en el orden dispuesto en ella, especialmente en el oficio divino.

3. Interpretación litúrgica de la Escritura

El fundamento de esta interpretación es la unidad de los dos Testamentos y de la historia sagrada. Unidad orgánico-progresiva bajo el primado del Nuevo Testamento sobre el Antiguo y de las realidades escatológicas sobre la realidad de la economía presente. Todo el Antiguo Testamento, además de expresar las realidades de que habla, prepara, anuncia y prefigura, como en un primer esbozo, lo que luego se realizará en la vida de Cristo y se realiza

constantemente en la vida real, mística: litúrgica y extralitúrgica, de los cristianos. A su vez, las realidades presentes preparan y prefiguran las que se realizarán en la última escatología.

Luego el sentido íntegro del Antiguo Testamento no puede ser conocido sino con relación al Nuevo Testamento. Como tampoco puede ser conocido íntegramente el sentido de las realidades presentes si no se las compara con el Antiguo Testamento y con las realidades futuras.

Es lo que decía San Agustín, y se ha traído muchas veces en estos últimos años: *In Veteri Testamento Novum latet et in Novo Vetus patet.*

Esa es la clave para entender el espíritu y según qué leyes hace uso la liturgia de la Escritura. De aquí la ventaja de que no se siga el orden antiguo de la *lectio* continua de la Escritura.

4. Cuádruple profundidad del único sentido de los textos escriturísticos

Los cuatro aspectos de los textos bíblicos.—Las teorías de los sentidos de la Escritura tuvieron gran resonancia en los siglos antiguos y en el medievo. Se dieron ciertamente explicaciones arbitrarias, sobre todo por la escuela alejandrina; pero tenían un fondo de verdad que después ha sido revalorizado y expuesto científicamente. Dejadas a un lado las cuestiones de los sentidos de la Escritura, podemos decir, para lo que a nosotros interesa, que se pueden ver en los textos bíblicos, especialmente los del Antiguo Testamento, cuatro aspectos o profundidades:

1.º El sentido que ellos tenían para los contemporáneos (sentido literal).

2.º El sentido de los mismos textos en generaciones posteriores, después de haberse desarrollado un período de tiempo largo en el que han acaecido grandes sucesos. Para el fiel que los ve a la luz del Nuevo Testamento en Cristo, estos textos tienen una significación especial (sentido crístico).

3.º El sentido de los cristianos, ya que Cristo no está separado de su Iglesia y las realidades crísticas se prolongan en cierto modo y se realizan en la vida cristiana. Así, los textos del Antiguo Testamento no se refieren sólo a Cristo, sino también a la Iglesia, su Cuerpo místico. También, en cierto modo, los textos del Nuevo Testamento que se refieren a Cristo (sentido cristiano o eclesial).

4.º El sentido de las realidades futuras. Todos los aspectos anteriores directa o indirectamente se refieren a la escatología, porque todo tiende a ella como a su fin (sentido escatológico).

No cabe duda que, a la luz de este cuádruple significado, cualquier texto del Antiguo o del Nuevo Testamento adquiere un sentido mucho más rico y profundo que si sólo se lo considerase a la luz de uno de esos sentidos.

Valor del sentido literal.—El sentido literal es siempre supuesto en la liturgia. Es la base de los otros aspectos sucesivos, y esto vale

para cualquier clase de textos: para los históricos, doctrinales, morales, proféticos...

Así, al leerse en la celebración litúrgica de la fiesta de Epifanía el trozo escriturístico de Isaías: «Surge, illuminare Ierusalem...» (Is 16,1-6), los contemporáneos pensaban en la gloria del fin del exilio, gloria inmensa cuyo centro sería Jerusalén, sede del Mesías. Esto es cierto. Dios anunciaba que con la venida del Mesías los pueblos serían libertados...; sólo que los judíos entendieron esto en un sentido materialístico y nacional y no en su realización más sublime, espiritual, universal..., bajo el primado de Cristo. La liturgia, sin desechar el sentido literal, piensa en los otros.

Lo mismo podría decirse de cualquier otro texto; por ejemplo, los que se refieren a los atributos divinos. La Escritura no hace una exposición filosófica de dichos atributos, sino que refiere simplemente la acción de Dios en el mundo; por eso no nos dice especulativamente qué es la sabiduría, la bondad, el poder... de Dios, sino que nos muestra a Dios obrando en el mundo con sabiduría, bondad, poder... Y como la obra de Cristo ha manifestado a los hombres con caracteres más vivos el amor de Dios hacia ellos, han podido conocer mejor tal amor, y al cantar en los salmos las misericordias del Señor, han tenido presente un campo más extenso, en el que Dios ha obrado de un modo maravilloso y sigue obrando en las almas.

5. Los salmos en la liturgia

El libro escriturístico más usado en la liturgia es el de los Salmos. En general, se puede decir que es el libro más leído de todos cuantos componen el canon de la Escritura. Los santos de todos los tiempos lo han tenido en gran estima. Por otra parte, los salmos vienen a ser como un compendio y suma de todo el Antiguo Testamento. Por eso nos detenemos más en exponer sus relaciones con la liturgia.

a) **Unión del alma con Dios.**—La idea principal de los salmos es la de reducir al hombre a la unión con Dios y participación de la vida y sociedad divina, principalmente en los himnos y cantos, pero también en los salmos penitenciales. El fundamento de esta unión es doble: uno jurídico (pactos) y otro moral (fe y amor de Dios). En el Antiguo Testamento, y por lo mismo también en los Salmos, esta unión tiene sus fases y su línea ascendente en orden a su espiritualización, cada vez más acentuada. Del «propter retributionem» de la vida larga y dichosa, con un sentido materialístico bastante acentuado, se llega al «bonum mihi quia humiliasti me».

b) **Uso de los salmos en el Nuevo Testamento.**—Cristo y los apóstoles usaron con profusión el Salterio. Es cierto que la primitiva Iglesia no usó inmediatamente del Salterio como libro oficial de cantos y de oración, sino que compuso su propia himnodia cristiana, que usó hasta cerca del año 200. Cuando esta himnodia se

infeccionó y se depravó con doctrinas heterodoxas gnósticas, la Iglesia acogió definitivamente el Salterio como libro oficial de su liturgia, pero le dió una impronta cristiana, o mejor, cristológica.

c) **Modo de recitar los salmos en un sentido cristiano.**—El método nos lo da el mismo Cristo cuando dijo: *Non veni solvere sed adimplere* (Mt 5,17).

De aquí se pueden deducir dos principios prácticos:

1.º *Non solvere.* Es decir, hay que continuar recitando los salmos del mismo modo que se recitaban en el Antiguo Testamento, reteniendo sustancialmente su mismo sentido: los salmos que cantan los atributos de Dios: su omnipotencia, sabiduría, santidad, justicia, providencia, misericordia, etc.; los salmos que nos recomiendan las virtudes morales... conservan todo su sentido original, pero en el Nuevo Testamento han recibido un incremento interno mayor con la revelación explícita del Dios unitrino, de la redención por Cristo, de la fundación de la Iglesia..., y por lo mismo producen en el alma un efecto mayor.

2.º *Sed adimplere.* Es decir, realización de lo figurado. La tipología del Antiguo Testamento se cumple en el Nuevo. Las figuras y su plena realización son muchas. El pueblo de Israel=el Pueblo de Dios, la Iglesia; el rey de Israel=Cristo, verdadero hijo de David; sacerdote y levitas del Antiguo Testamento=sacerdotes del Nuevo Testamento; sacrificios del Antiguo Testamento=sacrificio de Cristo, la misa; culto del Antiguo Testamento=culto del Nuevo Testamento (cf. Hebr. parte primera); Tierra Santa=Reino de Cristo en la tierra; Jerusalén=la Iglesia, el cielo o Jerusalén celeste; salida de Egipto=rito bautismal; arca de Noé=la Iglesia salvante; Sara y Agar, los hijos de la libre y de la esclava=la Iglesia y la Sinagoga (Gal 41,21-31)...

d) **Recitación de los salmos en sentido cristológico.**—La Iglesia de los mártires (s.II-IV), al dejar la himnodia cristiana, admitió en su seno definitivamente los salmos, pero les inyectó un sentido eminentemente cristológico. En un principio se hizo esto con alguna dificultad. Más o menos se siguió esta línea: en Yavé vieron al Padre de Jesucristo, el Verbo encarnado; luego al mismo Jesucristo; los salmos mesiánicos referidos a Cristo; por último aplicaron todos los salmos a Cristo y a su obra.

e) **Fundamentos de esta interpretación.**—1.º El ejemplo de Cristo, que directamente se aplicó los salmos mesiánicos y algunos otros que no tenían ese carácter para los judíos (cf. Mt 22,43=Ps 109,1; Io 13,18=Ps 40,10; Mt 21,16=Ps 8,3; Mc 12,10ss.=Ps 117,22; Io 15,25=Ps 34,29). Los apóstoles imitaron su ejemplo (Act 1,15-20=Ps 108,8; 68,26).

2.º Tema predilecto de la catequesis de la primitiva Iglesia era la doctrina del *Logos*, que habló ya en el Antiguo Testamento, principalmente en los Profetas. De un modo eficacísimo se confirmaba esto percibiendo esa palabra en los Salmos.

3.º En el Salterio de los Setenta, el nombre de *Kyrios*, que principalmente se reservó para el Padre, se transfirió a Cristo; más aún, fué su título por excelencia.

4.º La Iglesia de los mártires llegó a atribuir a Cristo la creación del mundo (Ps 103), la conducción del pueblo de Israel por el desierto (Ps 76; 77; 105, etc.).

Este modo de interpretación no carecía de dificultades y aparecía bastante violento. Orígenes, no obstante oponerse a ello, lo siguió en varias ocasiones, especialmente en sus homilías. Con todo, esta interpretación preparó la de la época posterior, sobria, iluminada, sin dejar de ser profunda, cuyos mejores representantes fueron San Atanasio y San Agustín.

Como la época de los mártires, también ésta vió en los salmos a Cristo, pero de distinto modo: el salmo habla de Cristo o a Cristo, o Cristo habla en ellos al Padre o a la Iglesia: «Prolamus vox totius Christi, capitis et corporis». De este modo se puede reducir a seis grupos:

1.º *Voz de Cristo al Padre:* Cristo aquí puede tomarse en sentido *individual*, considerado en su vida humana, humilde, pobre, sus contradicciones, persecuciones, pasión, muerte y glorificación; o en un sentido *colectivo*, la vida de los miembros en unión con Cristo, Cabeza de su Iglesia (por ejemplo, los salmos 3, 4, 5, 6, 7, 9, 10, 11, 12, 16, 21...).

2.º a) *Voz de Cristo a la Iglesia:* miembros del Cuerpo místico considerados de un modo individual o colectivo (por ejemplo, los salmos 14, 31 [8-11], 36, 48, 49, 127...).

b) *Voz de Cristo a los miembros muertos:* impíos... (por ejemplo, 13, 52, 57, 74, 95, 81).

3.º *Voz del Padre a Cristo o de Cristo* (por ejemplo, los salmos 2 [6-9], 88 [20-38], 90 [14-16], 109) [2].

4.º *Voz de los Profetas* (o también del predicador moral) acerca de Cristo de un modo individual, como los salmos 28, 44, 47, 86, 90, 96...; o como Cabeza del Cuerpo místico; por ejemplo, los salmos 1, 8, 45, 47, 67, 75, 77, 86, 104...

5.º *Voz de la Iglesia a Cristo:* gran intimidad con Cristo (por ejemplo, los salmos 3, 4, 10, 11, 14, 32, 35, 37, 38, 39, 41, 42, 43, 46, 50, 52...).

6.º *Voz de la Iglesia al Padre acerca de Cristo:* por ejemplo, los salmos 19, 20, 88, 71, 60 (6-8)...

El P. Vagaggini en su obra citada los agrupa del modo siguiente:

1.º *Creación y providencia general:* Ps 8, 18 (1-7), 28, 32, 89, 91 (1-7), 94, 103, 148.

2.º *Elección, preparación, formación, restauración del pueblo de Dios:* Ps. 76, 77, 80, 84, 94 (5-11), 99, 104, 105, 106, 113 (1-8), 113 (9-26), 120, 125, 134, 135 (10-26), 146.

3.º *El rey, cabeza del pueblo de Dios:* Ps. 2, 17, 19, 20, 44, 71, 100, 109, 131, 143.

[2] Sobre esto consúltese especialmente las obras citadas de J. Danielou y la de J. Guillet.

4.° *Jerusalén, la ciudad santa, capital del pueblo de Dios:* Ps 45, 47, 86, 121 y en ciertos aspectos los salmos 119-127.

5.° *El templo de Dios, el arca santa, Sión el monte santo:* Ps. 14, 23, 49, 67, 83, 86, 121.

6.° *La ley del pueblo de Dios:* Ps. 18 y 118.

7.° *Los enemigos del pueblo de Dios:* Ps. 43, 46, 59, 65, 73, 78, 79, 82, 88, 97, 117, 122, 123, 124, 128, 136, 143, 149.

8.° *El pecador arrepentido en el pueblo de Dios:* Ps. 6, 24, 31, 36, 37, 50, 129, 142.

9.° *El justo y piadoso israelita, el que teme a Dios, el «pobre de Yavé», en el pueblo de Dios:* Los salmos que se refieren a estos temas forman la mitad del Salterio.

1) El justo, temeroso de Dios, «pobre de Yavé que pide auxilios en diversas circunstancias: Ps. 9 (32-39), 11, 16, 21, 25, 27, 30, 34, 35, 38, 41, 42, 53, 54, 58, 68, 69, 70, 85, 87, 93, 101, 108, 119, 139, 140, 141.

2) El mismo que manifiesta su confianza en Yavé en circunstancias difíciles: Ps. 10, 12, 21, 26, 40, 55, 56, 61, 130.

3) El mismo en acción de gracias: Ps. 9 (1-21), 17, 22, 27, 29, 30, 33, 39, 60, 64, 66, 74, 114, 115, 137, 143, 145.

4) El salmista canta la suerte diversa del justo y del pecador: Ps. 1, 13, 15, 36, 48, 51, 52, 57, 62, 63, 72, 90, 91 (8-16), 111, 126.

10.° *Atributos de Dios e invitación a alabarlo como tema directo y principal de algunos salmos:* Ps. 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 102, 112, 116, 144, 150.

De todo esto se deduce la íntima relación que existe entre la Biblia y la liturgia. Cómo las dos se completan de tal modo que no es posible una comprensión total de la Biblia sin el conocimiento de la liturgia, ni una comprensión total de la liturgia ignorando la Biblia.

6. Uso de la Biblia en la liturgia

La liturgia, usando libremente la palabra inspirada de la Escritura, la elabora a veces cambiando su sentido original y hasta llega a usar versiones exegéticamente incorrectas. El P. Girbau [3] ha analizado y estudiado tres introitos: el de la segunda dominica de Adviento, el del domingo de Resurrección y el de las fiestas de los Apóstoles *Mihi autem...*, cuyos textos son diferentes del texto bíblico de donde han sido tomados. En la actualidad no faltan quienes, al notar esas diferencias en los textos, desean una revisión de los mismos. Es no entender la cuestión, porque, por la inspiración litúrgica, tales textos han adquirido un valor autónomo que en cierta manera les hace independientes del pasaje de la Escritura de que han sido tomados.

La inspiración litúrgica, al contrario que la inspiración bíblica, sigue todavía en vigor en la Iglesia. Ella asimila la Escritura

[3] Sobre el uso de la Biblia en la liturgia, *Liturgica I. Card. I. Schuster in memoriam* (Montserrat 1956) p.45-65.

y la hace vida propia, esta vida propia ya no es Escritura, es fruto de la Escritura, y esta asimilación ha purificado esta vida de la Iglesia de todo error que la transmisión humana de la Escritura le hubiera podido ofrecer.

Por eso, cuando se introdujo en la Iglesia el uso del Salterio galicano, no se cambiaron las antífonas calcadas en el Salterio romano, ni ahora se han cambiado al ser adoptada la versión piana del Salterio.

II. Liturgia y teología

1. Fundamentos teológicos de la liturgia

A) La liturgia y la religión natural [1]

La liturgia es el punto de encuentro entre la revelación de Dios en la regularidad de los ciclos cósmicos y la revelación de Dios en la regularidad de los acontecimientos históricos; en efecto, lo que la caracteriza es la inscripción de la realidad cristiana, que es esencialmente una historia sagrada, en el marco regular de la vida cósmica.

La religión natural consiste en ver a Dios a través del cosmos. Existe una radical diferencia entre la revelación de Dios en la naturaleza y su revelación en la historia sagrada; diferencia, pero no oposición.

Las historias de las religiones presentan innumerables ejemplos de carácter religioso que toman ciertos aspectos del cosmos: el cielo, el sol, la luna, las aguas, las montañas, los árboles... Mas, en general, se contentan muchos autores con afirmar que estas realidades son objetos del culto. M. Eliade ha demostrado cómo estas realidades, como tales, no son adoradas, sino la divinidad que a través de ellas se manifiesta. Por eso llama a estas manifestaciones *hierofanías*.

El estudio de las realidades cósmicas que aparecen en los diferentes cultos viene a ser también el estudio del simbolismo sacral, objetivamente contenido en estas realidades. Por ejemplo: el cielo aparece como una hierofanía de la trascendencia de Dios con respecto al cosmos; los fenómenos meteorológicos: truenos, relámpagos..., son manifestaciones de Dios como poder; las aguas son una hierofanía de la fuerza creadora y vivificadora que parte de la divinidad, pero también de su fuerza destructora; la luna aparece en relación con la regularidad de los ritmos cósmicos, con la «al-

[1] Bibliografía general: M. ELIADE: *Traité d'histoire des religions* (Paris 1949) p.406. K. FÉDERER, *Liturgie und Glaube, «Legem credendi lex statuat supplicandi», Eine Theologiegeschichtliche Untersuchung* (Freibourg i.s. 1950); B. CAPELLE, *Autorité de la liturgie chez les Pères*: «Recherches de theol. ancienne et médievale», 31 (1954) p.5-22; PH. OPPENHEIM, *Principia theologiae liturgicae* (Torino 1947) con bibliografía general p.XIII-XIX; M. PINTO, *O valor teologico da liturgia* (Braga 1952); RIGHETTI, *Historia de la liturgia*, ed. esp. I p.26-35; VAGAGGINI, o.c., 465-605; M. GARRIDO, *La liturgia, maestra de los dogmas*: «Liturgia» (Silos 1951) p.270-271; ID., *El argumento litúrgico del dogma de la Inmaculada Concepción*: Ibid. (1954) p.160-173.

ternación» de la mente y de la vida; de ahí su relación con el mundo de los muertos; la vegetación aparece como expresión de la fecundidad creadora.

La adoración de Dios a través de los signos naturales se transformó en la adoración de los mismos signos, lo cual es propiamente idolatría. Es el proceso que describe San Pablo en el capítulo 1 de la Epístola a los Romanos:

«Pues la ira de Dios se manifiesta desde el cielo sobre toda impiedad e injusticia de los hombres, de los que en su injusticia aprisionan la verdad con la injusticia. En efecto, lo cognoscible de Dios es manifiesto entre ellos, pues Dios se lo manifestó, porque desde la creación del mundo, lo invisible de Dios, su eterno poder y su divinidad, son conocidos mediante las criaturas. De manera que son inexcusables, por cuanto, conociendo a Dios, no le glorificaron como a Dios ni le dieron gracias, sino que se entontecieron en sus razonamientos, viniendo a obscurecerse su insensato corazón; y, alardeando de sabios, se hicieron necios y trocaron la gloria del Dios incorruptible por la semejanza de la imagen del hombre corruptible, y de aves, cuadrúpedos y reptiles. Por esto los entregó Dios a los deseos de su corazón, a la impureza, con que deshonraron sus propios cuerpos, pues trocaron la verdad de Dios por la mentira y adoraron y sirvieron a la criatura en lugar del Criador, que es bendito por los siglos de los siglos. Amén» (18-25).

Esta degradación señalada por el Apóstol no destruye el valor objetivo de las hierofanías cósmicas como revelación auténtica de la Providencia de un Dios personal. Esta revelación constituye el fondo de todas las religiones no cristianas.

Lo que caracteriza esta religión cósmica es su carácter cíclico. Para ella sólo lo que puede repetirse es real. Y el rito tiene precisamente por fin substraer la existencia humana a la acción destructora del tiempo, manteniéndola en contacto con el misterio principal. Por el contrario, en la religión bíblica el tiempo adquiere un valor positivo. A través de las decisiones divinas que constituyen las grandes etapas de la historia santa: elección de Abrahán, encarnación de Cristo, parusía final, se revela un nuevo aspecto de Dios, la libertad soberana de su Amor, que es la revelación misma de la Escritura. Las mismas realidades cósmicas se encuentran envueltas en estas perspectivas. La creación deja de ser la relación intemporal del tiempo primordial, o tiempo humano, para llegar a ser el acontecimiento histórico del comienzo del tiempo.

Luego, sin perder su irreductible trascendencia, los acontecimientos bíblicos se insertan en el culto en el ciclo estacional del año, en el cuadro geográfico de los lugares santos, en la hierofanía de los elementos sacramentales (aspecto natural de la simbología litúrgica). La verdad de la revelación cósmica no es destruída por la bíblica, sino *completada*, como tampoco son destruídos los principios de la religión mosaica por la cristiana, sino superados, y por lo mismo se ha de seguir ésta y dejar aquella: recuérdese tan sólo el sentido profundo de la fiesta de Pascua: Resurrección del Señor y conmemoración de sus misterios pascuales, la Pascua judía, salida de Egipto, primicias de las mieses...

B) La liturgia y la revelación divina positiva [2]

Es sumamente importante conocer el lugar de la liturgia en la economía divina, y, aunque todo lo que se ha dicho anteriormente ha debido mostrar la misión de la liturgia en la vida del cristiano, sin embargo, creemos conveniente trazarlo aquí en una breve síntesis.

La liturgia es como un aspecto de la revelación y como un modo de hacernos conocer su sentido. Por esto es indispensable considerar siempre a la liturgia en el panorama general de la historia sagrada.

Se pueden considerar en esta historia fases sucesivas. Los designios de Dios, eternamente insondables, han sido, por su infinito amor, revelados en el tiempo en lo concerniente a su reino cósmico y espiritual.

Fase primera.—En Adán: con tendencia a la ejecución de los designios de Dios sobre su reino espiritual y cósmico bajo el primado de Jesucristo; creación, estado paradisíaco, unidad cósmica, precepto, tentación por los ángeles malos, caída, quebrantamiento de la unidad cósmica, origen de las dos ciudades: la de Dios y la del diablo, en continua lucha dramática; promesa del Redentor, segundo Adán.

Fase segunda.—En Cristo. 1.º Preparación: desde Adán hasta la Virgen María. 2.º Realización. Comunicación y manifestación plenaria y definitiva de Dios en la persona de Cristo Redentor. Encarnación-Pentecostés. Nacimiento de la Iglesia visible, jerárquica, como manifestación plenaria y social, en la tierra, de la vida divina en Cristo y en el Espíritu Santo (Cuerpo místico). Crecimiento de la Iglesia, Cuerpo místico de Cristo, hasta la parusía final.

En este crecimiento de la Iglesia, la liturgia ocupa una misión primordial. A ella se debe principalmente el desarrollo y expansión de la Iglesia a través de los siglos. Ella prepara los ciudadanos de la Jerusalén celeste.

Fe y liturgia

Dom Lamberto Beauduin ha dicho que la liturgia es nuestra fe confesada, sentida, suplicada, cantada, puesta en contacto con la fe de nuestros hermanos y de toda la Iglesia [3].

Pío XI, con mayor autoridad: «La liturgia... es el órgano más importante del magisterio ordinario de la Iglesia... La liturgia no es la didascalía de tal o cual, sino la didascalía de la Iglesia [4]. Y en la encíclica *Divini cultus:* «La liturgia es cosa sagrada, pues por su medio nos levantamos hasta Dios y nos unimos hasta El, atestiguamos nuestra fe y nos obligamos con un deber gravísimo, por

[2] Cf. Vagaggini, o.c., c.1.
[3] *Essai de manuel fondamental de liturgie:* «Quest. Lit.» (1913) p.142ss.
[4] Bugnini, *Documenta pontificia ad instaurationem liturgiae spectantia* (Romae 1953 p.70-71.

los beneficios y auxilios que de Dios hemos recibido, y que necesitamos continuamente. De aquí la cierta íntima dependencia entre el dogma y la liturgia».

Pío XII puntualizó más el alcance de estas relaciones en diversas ocasiones, especialmente en la encíclica *Mediator Dei*: «Toda la liturgia—dice—tiene un contenido de fe católica, en cuanto atestigua públicamente la fe de la Iglesia.

Por este motivo, siempre que se ha tratado de definir un dogma, los Sumos Pontífices y los concilios, al documentarse en las llamadas *fuentes teológicas*, no pocas veces han extraído también sus argumentos de esta sagrada disciplina, como lo hizo, por ejemplo, nuestro predecesor, de inmortal memoria, Pío IX, cuando definió la Inmaculada Concepción de María» [5].

C) Relaciones entre el dogma y la liturgia a través de la historia

En la historia de la Iglesia existen hechos que demuestran palmariamente las íntimas relaciones que tiene la liturgia y el dogma. Sólo señalamos algunos: a los arrianos, que negaban la divinidad del Verbo y componían himnos en los que manifestaban tal negación, opuso la verdadera Iglesia una confesión bien explícita en tal divinidad, añadiendo a la doxología mayor la cláusula *Deum verum de Deo vero;* y a la fórmula conclusiva de la oración: *Per Christum Dominum nostrum*, la frase *qui tecum vivit et regnat... Deus per omnia saecula saeculorum.*

Negaron los pelagianos la necesidad de la gracia, y los semipelagianos la creyeron innecesaria al principio de cada obra, y en oposición a los mismos se prodigó mucho en la liturgia y fuera de la liturgia el uso del *Deus in adiutorium meum intende...*

Por su parte, los herejes, al separarse de la verdadera Iglesia, siempre han cambiado la liturgia, principalmente en los puntos que afectan al contenido doctrinal de su propia herejía. De Nestorio asegura Leoncio Bizantino que mandó cambiar la celebración litúrgica de otro modo distinto de como había sido transmitida por los Padres [6].

Los monofisitas armenos suprimieron el rito de echar la gota de agua en el vino en la misa, porque, según la tradición, simboliza este rito la unión de las dos naturalezas de Cristo, divina y humana, en la sola persona de Cristo, cosa que ellos negaban. Contra los monofisitas adujeron los Padres del concilio Trulano (692) el testimonio de las liturgias de San Basilio y Santiago.

Lo mismo hicieron los protestantes, los anglicanos, los jansenistas y otros, cada cual conforme a los principios dogmáticos de sus propias reformas.

Por eso la autoridad eclesiástica ha vigilado desde los primeros tiempos del cristianismo por la pureza y ortodoxia de la liturgia.

[5] Ed. Siguemе, n.63-64.
[6] Adv. Nest. l.13: PG 86,1367.

Así lo muestran multitud de intervenciones conciliares. Sólo mencionamos algunas:

En el canon 23 del concilio III de Cartago (397) se prescribe que las preces correspondan fielmente al dogma, para lo cual se ordena que sean revisadas por la autoridad competente. Lo mismo aparece en el concilio del año 418 y en los cánones codificados de la Iglesia africana el año 419.

Lo mismo aparece en el concilio II de Orange.

En el de Vannes (461) se decreta la unidad en la celebración litúrgica y su correspondencia a la unidad de la fe.

El concilio de Laodicea (343-381), en el canon 50, decretó: *Non oportet ab idiotis psalmos compositos et vulgares in Ecclesiis dici, neque libros qui sunt extra canonem legere, nisi solos canonicos Novi et Veteris Testamenti* [7].

El concilio de Hipona del 393, can.21: *Et nemo in precibus, vel Patrem pro Filio, vel Filium pro Patre nominet. Et dum ad altare assistitur semper ad Patrem dirigatur oratio. Et quascumque sibi preces aliquis describit, non eis utatur, nisi prius eas cum instructioribus fratribus contulerit* [8].

Generalmente puede afirmarse que en casi todos los concilios, tanto ecuménicos como particulares, han ordenado algo referente a la liturgia de la Iglesia, como dirá más adelante.

D) Uso de la liturgia en la exposición teológica de los Padres

Dos clases de recursos han hecho los Santos Padres a la liturgia, según su doble modo de actuar: uno irénico y simplemente expositivo y otro polémico. En el primero exponen la riqueza teológica de la liturgia y en el segundo recurren a ella para probar el fundamento y la obligatoriedad de un punto de fe contra las negaciones u objeciones reales o metodológicas que los contradicen.

Pertenecen al primer modo las obras patrísticas que tuvieron por fin la instrucción de los catecúmenos y neófitos sobre la iniciación cristiana. Pertenecen a este grupo: *De baptismo* y *De oratione*, de Tertuliano; *De mysteriis* y *De sacramentis*, de San Ambrosio; las *Catequesis mistagógicas*, de San Cirilo de Jerusalén; los sermones e instrucciones de los Padres sobre los ritos de la iniciación cristiana, como las homilías de San Juan Crisóstomo [9]; las homilías sobre las fiestas litúrgicas, especialmente sobre la Pascua, de la que ya existe una en el siglo II [10]; los tratados sobre la liturgia en general, como la obra del Seudo-Dionisio *De ecclesiastica hierarchia* [11]; la *Mistagogia*, de San Máximo de Turín [12]; *De ecclesiasticis officiis*, de San Isidoro [13]; las cartas pascuales que los patriarcas alejandrinos acostumbraban a dirigir a sus fieles y a otras iglesias al principio de la Cuaresma...

[7] Cf. Mansi, II 590. Se refiere este canon a Bardesanes, Pablo de Samosata, Apolinar..., que usaban tales cantos.

[8] *Collect. Can. Eccl. Hispanae* (Madrid 1808) 963.

[9] P. Wengener, *J. Chrysostome, Huit homilies baptismales* (Paris 1958).

[10] Campbell Bonner, *The homily on the Passion by Melito bishop of Sardes. Studies and documents* (1940).

[11] PG 3,369-584.

[12] PG 91,657-718.

[13] PL 83,737ss.

El carácter general de estas obras es el de ser una exhortación o parénesis. En ellas aparece más el valor teológico de la liturgia que el histórico y rubricista. Se centran principalmente en la explicación del concepto *mysterion-sacramentum,* que, aunque a primera vista aparezca con un carácter alegórico grande, no se lo ha de considerar en el sentido peyorativo que esta palabra tiene para el hombre moderno, sino como expresión de una realidad inmensa, pues en el concepto *mysterion-sacramentum* encierran los Padres cuanto hay de más valor en la economía divina sobre el hombre a través de Cristo, en todas sus fases de preparación, realización, continuación en la Iglesia y culmen final en la Jerusalén celeste.

No obstante las deficiencias que los Padres puedan tener en estas explicaciones, y de hecho tienen, aportan unos datos importantísimos en orden a un conocimiento profundo de la liturgia y de la teología [14].

El uso de la liturgia en los Padres con carácter polémico es frecuentísimo. Citamos algunos ejemplos:

San Ignacio de Antioquía evoca, contra los gnósticos, la práctica eucarística de la Iglesia *(Smyrn.* 7,1; *Eph.* 20,2).

San Ireneo de Lyón hace esto mismo con mayor amplitud. Para él es sumamente importante la liturgia como testimonio de la Tradición *(Adv. haer.* 1,3,1; 4,18,15; 5,2,2...

Tertuliano opone la celebración de la eucaristía y los ritos de la iniciación cristiana a la doctrina gnóstica sobre la perversidad esencial de la materia y la negación de la resurrección gloriosa de los cuerpos *(Adv. Marc.* 1,14).

Orígenes toma de la liturgia argumentos para defender los dogmas de la Trinidad y de la divinidad de Jesucristo *(De oratione:* PG 11,465; *Contra Celsum:* PG 11,1617).

San Atanasio hace lo mismo para defender la divinidad del Verbo contra los arrianos. En su tiempo se divulgaron mucho las doxologías.

San Optato de Milevi toma de la liturgia argumentos contra los donatistas (PL 11,1025-1028).

Mario Victorino opuso a los errores de los arrianos una fórmula litúrgica que se usaba en la misa en las iglesias de Africa *(Adv. Arium:* PL 8,1077).

Para San Basilio, dos son las fuentes del dogma: la Escritura y la Tradición litúrgica *(De Spiritu Sancto:* PG 32,188).

San Jerónimo asegura, contra los luciferianos, lo siguiente: «¿Acaso ignoras que es costumbre de la Iglesia que se imponga la mano al recién bautizado y se invoque sobre él el Espíritu Santo? ¿Quieres saber dónde está escrito? En los Hechos de los Apóstoles. Mas, aunque nada dijese la Sagrada Escritura sobre esto, el consentimiento de todo el orbe en esta cuestión es suficiente para que tenga fuerza de precepto» (PL 23,339-552).

Para San Agustín, la liturgia es un verdadero lugar teológico

[14] Sobre esto se han escrito últimamente cosas muy buenas. Son dignas de especial mención las obras del P. DANIELOU *Sacramentum futuri* y *Bible et liturgie.*

donde se manifiesta la fe de la Iglesia. Es superior en calidad al argumento formulado del consentimiento de los fieles. A ella se ha de acudir cuando aparezcan los errores, como lo hizo el mismo San Agustín contra los pelagianos [15].

Basten estos testimonios para ejemplo. Un estudio de los Padres en este sentido llenaría muchas páginas.

De ordinario los Padres dan al recurso litúrgico una autoridad divino-apostólica. Mas no siempre tal recurso lleva consigo ese valor.

E) El uso de la liturgia en los escolásticos y teólogos posteriores

Por el carácter propio de la escolástica y de la teología posterior, la liturgia no se concibió como algo útil para la exposición del dogma. Esto no obstante, no es difícil encontrar en algunos autores de importancia, como Santo Tomás, un aprecio más valioso de la liturgia, principalmente en los tratados de la religión en general, en los de la ley antigua, de los sacramentos, tanto en general como en particular, en los cuales, además, analizan y ponen de relieve una serie de conceptos básicos, como el de signo, que pueden servir de fundamento a la construcción de una teología litúrgica fundamental.

En los teólogos posteriores, llamados positivo-escolásticos, el recurso a la liturgia ha sido y sigue siendo más pobre, incluso pobrísimo. A lo sumo se ha considerado como un lugar teológico, incluído en el del magisterio o de la arqueología. Más tarde, especialmente con la aparición de los protestantes, se recurrió a la liturgia como elemento de la tradición, por cuyo medio es posible probar históricamente la apostolicidad de una doctrina o de una costumbre en la Iglesia. En este sentido, la importancia de la liturgia, como se dirá en seguida, no es mucha, pues existen otros medios mejores.

Otra cosa se había de decir si los teólogos de esas épocas hubieran tenido presente la liturgia en la expresión de los conceptos: revelación como historia sagrada, y ésta como misterio total de Cristo siempre en acto; la vía cristológico-trinitaria de la derivación de todo bien de Dios y de su retorno al mismo, y en especial el alcance de aquella afirmación de que toda santificación se hace *in Spiritu;* la naturaleza de la Iglesia, especialmente el culto a Dios como fin suyo primario, al que están ordenados todos los otros medios y poderes y de donde se derivan todas sus energías; la importancia de la Escritura en la vida cristiana y el modo cristiano de leerla; la unidad de los dos Testamentos, de la vida de la Iglesia y de la Jerusalén celeste..., y otros tantos temas de gran importancia para la teología que permanecen minimizados, precisamente por no haberse tenido presente la liturgia en toda su profundidad.

En la actualidad se está haciendo mucho sobre esto, particularmente en monografías especializadas.

[15] Sobre este punto hace una exposición muy detallada Pinto, S. I., *O valor teológico da liturgia* p.248-261.

F) CARÁCTER PROPIO DE LA LITURGIA COMO LUGAR TEOLÓGICO

La liturgia es algo más que el simple ejercicio didascálico del magisterio de la Iglesia, pues en ella, a través del instrumento y del velo de los signos sensibles, Dios santifica a la Iglesia por medio de Cristo, su Cabeza, y la Iglesia, unida a Cristo y por medio de El, rinde su culto a Dios asociándose al culto mismo que Cristo rinde al Padre, haciéndolo suyo.

La liturgia es, por esto, el lugar privilegiado del encuentro entre el hombre y Dios.

Mas como la liturgia implica una didascalía del magisterio, tiene también un fin didáctico. Por lo mismo se la puede considerar como un verdadero lugar teológico, pero enteramente subordinado al fin principal del culto.

La enseñanza del magisterio en la liturgia mira esencialmente a actuar en los fieles las virtudes teologales de fe, esperanza y caridad, para ofrecerlas a Dios en acto cúltico, como homenaje debido a El. De aquí que el estilo predominante de la liturgia no sea directamente didáctico. En realidad, la Iglesia no hace teología en su liturgia, sino que habla *ex abundantia cordis*.

Mas, esto no obstante, refleja un pensar y un sentir, y, en este sentido, su testimonio es útil en la exposición y explicitación de los dogmas.

Se puede traer, pues, la liturgia para demostrar los dogmas, y, como antes hemos dicho, se la ha traído muchas veces en la historia de la Iglesia. En ese caso, el dato litúrgico debe ser analizado conforme a las buenas reglas de interpretación y ver si se refiere a una enseñanza dogmática, de qué miembro de la jerarquía ha procedido, con qué clase de autoridad la ha obligado y, finalmente, examinarla con el estudio completo de cada cuestión.

El axioma *Legem credendi lex statuat supplicandi* se ha extendido demasiado y no siempre con el mismo valor y autenticidad. Como se sabe, este axioma está tomado del *Indiculus de gratia Dei*, que es un documento del siglo V contra los pelagianos y semipelagianos, donde se recogen una serie de testimonios de los Sumos Pontífices en torno a la gracia y se concluye con un argumento tomado de la liturgia, cuyo sentido preciso, según el contexto del autor, es el siguiente: «... a fin de que la obligación que nos hace el Apóstol (1 Tim 2,1-4), y a la que satisfacen los obispos en la liturgia, de rogar por todos para que a todos sea dada la gracia *(lex orandi)*, aparezca claro también la obligación de creer, contra los pelagianos y semipelagianos, que la gracia es necesaria para todos *(lex credendi)*.

Luego se ha querido expresar las relaciones generales entre la fe y la liturgia con tal axioma o con su forma más concisa: *lex orandi, lex credendi*.

Pero a veces se ha abusado de ese axioma; por eso Pío XII atajó el error en la *Mediator Dei* con las palabras siguientes: «... Toda la liturgia tiene un contenido de fe católica, en cuanto atestigua la fe

de la Iglesia». Por eso, los Sumos Pontífices y los concilios, siempre que se ha tratado de definir un dogma, al documentarse en las llamadas *fuentes teológicas*, no pocas veces han extraído también argumentos de esta sagrada disciplina... Así nació la conocida y veneranda sentencia: Que la ley de la oración establezca la ley de la fe.

Mas «la liturgia no determina ni constituye en sentido absoluto y por virtud propia la fe católica; pero, siendo también una profesión de las verdades celestiales, profesión sometida al supremo magisterio de la Iglesia, puede proporcionar argumentos y testimonios de no escaso valor para aclarar un punto particular de la doctrina cristiana. De aquí que, si queremos distinguir y determinar de manera absoluta y general las relaciones que existen entre la fe y la liturgia, podemos afirmar con razón: la ley de la fe debe establecer la ley de la oración» [16].

Es decir, la liturgia presupone siempre y expresa una cierta enseñanza en sentido lato; pero en muchos casos presupone, además, y sigue lógicamente la fe divina y católica ya explícita en sentido estricto. En estos casos, la liturgia hace vivir la fe y la corrobora. Pero en otros precede a la explicitación de la fe divina y católica y viene a ser un factor ocasional de esta explicitación.

2. Aspectos particulares de la liturgia y la teología

A) Comunidad litúrgica

La liturgia, ha dicho Guardini, no parte del *yo*, sino del *nosotros*. Esto no es sólo una frase feliz, sino una expresión elocuente del plan que Dios tiene sobre los hombres. No ha querido El atraer a unos cuantos individuos considerados aisladamente, sino fundar una ciudad, una sociedad orgánica, un reino, de tal modo que los individuos en el plano sobrenatural no puedan existir ni desarrollarse sino en estrecha conexión y dependencia entre sí.

Es cosa bien notoria la naturaleza profundamente social, comunitaria y colectiva de la religión de Israel. Dios no quiere sólo ocuparse de los individuos, sino formarse un *pueblo*, una *teocracia*. La denominación característica de este pueblo teocrático, además de «pueblo de Dios», es Iglesia de Dios: *Quahal Iahweh* = Ecclesia Dei (Dt 4,8-13; 23,1-9), en el sentido de ser un pueblo religioso que, por libre y amorosa voluntad de Dios, ha sido elegido, llamado y segregado de los demás para formar una comunidad y consagrado de un modo especial en orden a la redención del mundo por Cristo, el cual, por caminos nuevos y maravillosos, restableció en un grado inmensamente superior la situación religiosa de la humanidad, realizando así el destino del pueblo teocrático y ampliando sin fronteras el reino, la *Ecclesia*.

En la economía cristiana, el individuo no nace ni se desarrolla perfectamente sin unirse a Cristo, y esta unión ninguno la alcanza si no llega a insertarse en la comunidad fundada por Cristo, como

[16] N.63-65.

su Cuerpo, su pueblo, su Iglesia, heredera de la promesa, «la estirpe elegida, real sacerdocio, el pueblo de su patrimonio» (1 Petr 2,9).

Así aparece la primitiva comunidad cristiana de Jerusalén. A la pregunta qué hicieron los que oyeron el sermón de San Pedro, éste respondió:

«Arrepentíos y bautícese cada uno de vosotros en el nombre de Jesucristo, para remisión de vuestros pecados, y recibiréis el don del Espíritu Santo... Ellos, pues, acogiendo su palabra, fueron bautizados, y fueron agregados en aquel día como unas tres mil almas. Y perseveraban asiduamente en la doctrina de los apóstoles y en la comunión, en la fracción del pan y en las oraciones...» (Act 2,38ss).

Esta comunidad se extiende hasta la Jerusalén celeste. El cielo no es sólo un conjunto de individuos que se han salvado, sino el triunfo de un pueblo, como escribe San Juan en el Apocalipsis, cuyas ideas han sido recogidas en la antífona de vísperas de la fiesta de Todos los Santos:

«Nos redimiste, Señor, Dios nuestro, con tu sangre, de toda raza, pueblo y nación e hiciste de nosotros un reino para nuestro Dios».

De todo esto se deduce cómo la base comunitaria del culto no puede radicar sólo en el carácter social del hombre, sino que exige una razón más profunda.

La liturgia es un fiel exponente de ese espíritu comunitario de la Iglesia; más aún, lo crea y lo exige a quien participa en ella. Baste recordar que las oraciones se dicen en plural; que su formulario general supone siempre la comunidad; que la asamblea crística y litúrgica está siempre presente en ella; que los ritos litúrgicos tienen todos honda resonancia comunitaria. La liturgia asocia a toda la Iglesia: militante, purgante y triunfante, y también el mundo cósmico.

a) *Iglesia triunfante.*—Muchas veces aparecen en los libros sagrados los ángeles formando parte de la divina alabanza en la mansión de los bienaventurados. Mas también se los considera como asociados al culto de la Iglesia en la tierra. Los textos litúrgicos nos los representan como asistentes, ministros, participantes activamente. Casi todas las liturgias hablan del ángel del sacrificio a que alude el canon de la misa romana: «Iube haec perferri per manum sancti angeli tui in sublime altare tuum, in conspectu divinae maiestatis tuae...»

No olvida la Iglesia en su liturgia su unión con los santos, especialmente con la Santísima Virgen. Muy pronto los asoció a su culto, y desde entonces su recuerdo ha aumentado considerablemente.

b) *Iglesia purgante.*—Desde muy antiguo, tan antiguo como la Iglesia, es el culto a las almas del purgatorio [17]. En la misa se hace una memoria especial por los hermanos que pasaron a la otra vida, y se ruega por ellos. La liturgia funeraria de todos los siglos mani-

[17] RIGHETTI, o.c., I p.916.968ss.

fiesta vivamente que está muy unida a las almas del purgatorio. El sentimiento profundamente arraigado en el corazón humano de que los vínculos legítimos que nos unen aquí abajo los unos a los otros, en aquello que tienen de más santo y sublime, no se rompen por la muerte, sino que continúan más allá de ella, no sólo los respeta la liturgia, sino también los ejercita en una atmósfera de luz y de esperanza desconocida en las religiones no cristianas, ya que lo mira siempre sobre el fondo de la Jerusalén celeste, la patria común.

c) *Criatura irracional.*—La liturgia, con su espíritu siempre abierto a la universalidad, asocia a sus actos a la misma criatura infrahumana.

Dios ha puesto esta criatura al servicio del hombre, de tal modo que él fuese como el rey de la misma (Gen 1,28-30). Por el pecado, el hombre quedó en una posición antagónica con el Creador; como castigo también apareció un desequilibrio entre el hombre y la criatura inferior, que no le está sometida como al principio, y le opone resistencia. Aunque conserva el derecho y deber de someter a la creación inferior, después del pecado no se hace esto sin dolor y sin trabajo, de tal modo que este dominio ha sido lento y penoso y aun todavía le queda al hombre mucho que conquistar.

La criatura infrahumana puede y ha de servir al hombre no sólo para el orden físico y material, sino también en el orden sobrenatural (Lev 23,9-11.15-17.39-43; Dt 26,1-11; Sap 13,1-9).

Dios la utiliza para castigar al hombre y así haga penitencia: sequías, bestias, granizos... (Dt 32,23-24; 3 Reg 8,35-40), o contra los enemigos de su pueblo (Dt 23,31-33; Sap 11-12), o en favor de su pueblo (Dt 3,12-14; Lev 26,3-12; Am 9,13-15; Ioel 2,25).

Es decir, en el Antiguo Testamento existe una asociación íntima entre la criatura infrahumana y la humana para los fines que Dios ha tenido en el establecimiento de su reino, de tal modo que el profeta Isaías señala como un signo del pueblo futuro la restauración y sublimación de la primera armonía entre la criatura inferior y el hombre (Is 65,17-25).

En efecto, en la vida de Cristo, el mundo infrahumano aparece totalmente sometido a su servicio y a su obra (p.ej., la tempestad del lago: Mt 8,23ss).

Resulta, pues, clarísima en la revelación la idea de la integración también del mundo infrahumano en la unidad cósmica general en orden a los fines de la vida divina en el hombre y a través del hombre, principalmente en el hombre-Dios, a través de El y para su obra.

La liturgia, que continúa la obra de Cristo en la tierra, utiliza en gran escala la criatura inferior y la tiene presente: utiliza en los sacramentos el pan, el vino, el aceite y el agua; utiliza también el incienso, la cera, el fuego...; tiene ritos de bendición de animales, casas, vestidos, frutos...; asocia a la criatura inferior a su divina alabanza: *Benedicite omnia opera Domini Domino...*

El carácter cósmico, universal de la liturgia, es, pues, sorpren-

dente, y no se puede descuidar si se la quiere conocer. Mas no basta conocer y confesar que la liturgia es eminentemente comunitaria. Hay que *sentirse* miembro de la comunidad cristiana.

En la realidad litúrgica es siempre la Iglesia, como tal, quien obra, y los individuos sólo en cuanto son sus miembros y sus ministros, es decir, en cuanto están insertados en la realidad eclesiástica, como Iglesia, como familia, como pueblo de Dios. Por eso la eficacia misma de la acción litúrgica sobrepasa inmensamente el poder propio inherente personalmente a los individuos que la realizan y participan en ella.

B) El individuo en la comunidad litúrgica

Con todo, la liturgia no sacrifica al individuo ni la personalidad humana, haciendo de la humanidad una masa amorfa. La liturgia no hiere las legítimas exigencias del individuo. No tiene el hombre moderno por qué temer a ese colectivismo de la liturgia; antes al contrario, ha de alegrarse, pues sólo en él podrá conseguir una piedad más firme, más objetiva, más eclesial, más cristiana. Hay mucho margen en la vida litúrgica para que todos sus sentimientos religiosos individuales queden satisfechos. Más aún, la liturgia los supone y exige, pues incita a ejercer la virtud de religión fuera de ella y a vivir conforme a lo celebrado en la celebración litúrgica.

No diga nunca el hombre moderno que la liturgia aniquila la propia personalidad. Romano Guardini, que tuvo que enfrentarse en Alemania con este problema, afirmaba vigorosamente que la personalidad humana quedaba revalorizada por la liturgia de un modo eminente. «En ella—decía—los individuos no son meros agregados a un tronco común. El individuo se ordena a la comunidad litúrgica y se somete a su disciplina, no para anularse anónimamente, sino para reportar de ella energía y entrar en el torrente de vida divina que circula por el Cuerpo místico de Cristo».

Si alguna vez lleva esto consigo algún sacrificio, queda bien compensado por los beneficios incontables que por su medio se alcanza.

Recuérdese que la perfecta comunidad de la liturgia consiste en la participación de un mismo espíritu, de las mismas palabras y pensamientos; en que los corazones, los sentidos y todo nuestro ser siga concorde la misma trayectoria hacia idéntico fin; en la unión efectiva de los miembros en la misma fe; en el ofrecimiento uno y múltiple de los mismos sacrificios y holocaustos; en la comunión del mismo Pan divino y en que todos nos movamos y respiremos al unísono dentro de la misma atmósfera de esa soberana y grandiosa unidad que es Dios, Dueño y Señor de cuerpos y almas.

Dos esfuerzos se requieren: colectividad y respeto mutuo [18].

[18] Cf. L. Núñez Garcilazo, *Espíritu comunitario en la celebración litúrgica*: «Liturgia» (Silos 1958) 13 p.66-75; M. F. de A. Valcam, *¿Tienen significación comunitaria todas las formas litúrgicas?*: ibid., p.97-105 (todo ese número está dedicado a este tema); Vagaggini, o.c., c.9-12; J. Alameda, *¿Cómo era la vida de los primeros cristianos?* (Bilbao 1957).

C) Las dos ciudades

Contra el pueblo de Dios lucha incesantemente el pueblo de Satanás. Modernamente se ha escrito mucho sobre la vida cristiana como lucha continua contra Satanás y sus huestes [19].

Mas no siempre se ha considerado este aspecto del cristianismo con la atención debida, con ser una verdad de fe: no sólo es nuestra lucha contra la carne y la sangre, sino también contra los males espirituales, contra los príncipes de las tinieblas.

En la vida de Cristo tuvo esta lucha caracteres extraordinarios, sobre todo en su pasión y en su muerte: la hora de Satanás y del poder de las tinieblas. A esta lucha siguió el triunfo definitivo de Cristo.

Los cristianos fueron radicalmente libertados de la esclavitud de Satanás, ya que han sido arrancados del poder de las tinieblas y transportados al reino de la luz (Col 1,13), pero aún son objeto de continuos ataques (1 Petr 5,8; 1 Cor 2,11; Iac 4,7...) [20].

Muchos de estos ataques hay que entenderlos no sólo como incitaciones al mal, tentaciones, sino como verdaderos ataques de obsesión en personas y cosas e incluso de posesión, aunque no todas las que se han narrado hayan sido auténticas. Los antiguos creían, además, que, después de salir de este mundo, el alma era examinada en los *telonia* por los demonios, que querían impedir el paso del alma al cielo, para lo cual se pedía el patrocinio de San Miguel [21].

Todo esto lo tiene muy presente la liturgia. Así se explica la profusión de exorcismos, bendiciones, signaciones con el signo de la cruz, las lustraciones, los conjuros contra los temporales... con que la Iglesia reviste los actos cúlticos y hasta la misma celebración de los tiempos litúrgicos.

D) Cristo y la liturgia

Todo nos viene del Padre por Cristo en el Espíritu Santo, y por el mismo medio sube al Padre nuestra respuesta o actuación.

Nos interesa sumamente conocer la actuación de este mediador, que en la liturgia ha sido concretizada y expresada en el *Per Dominum nostrum Christum*.

Fundamentos escriturísticos.—El autor de la Epístola a los Hebreos nos presenta a Cristo como Pontífice supremo de nuestra fe, ante el cual todo otro pontificado, especialmente el aaronítico, no es sino figura o su continuación y participación (c.5-8). Por lo mismo, la parte de Cristo en la liturgia es de tal modo real, viva, presente y preponderante, que en realidad no existe en la Iglesia sino un solo liturgo, Cristo, y una sola liturgia, la de Cristo (Hebr 7,

[19] H. J. Marrou, *Une ange déchu, un ange pourtant: Satan*: «Etudes Carmelitaines» (Desclee de Brouwer, 1948).
[20] Ibid., p.11.
[21] J. Rivière, *Le rôle du démon au jugement particulier chez Pères*: «Rev. des sciens relig.», 4 (1934) p.34-64; B. Serpilli, *L'offertorio della messa dei defuntti* (Roma 1946) p.64ss.

20-22.24; 9,24...), que El mismo realiza en el cielo y en la tierra, como ministro principal de la liturgia de la Iglesia mediante sus ministros, como multitud de veces ha sido afirmado en los cánones de los concilios y en otros órganos de la tradición de la Iglesia.

Cristo es verdaderamente sacerdote, y El mismo, «per ministerium sacerdotum», reactualiza su sacrificio redentor del Calvario. Los sacerdotes jerárquicos sólo obran «in Eius persona et in Eius virtute». Sólo El pudo disponer que en la celebración de la eucaristía se renovase la obra de nuestra redención.

Fundamentos patrísticos.—SAN AMBROSIO: «Y hoy nos da a nosotros aquel pan que El mismo, sacerdote, consagra todos los días con sus palabras» (*Sobre los patriarcas*, Gén 49,20: ML 14,686C).

«Antes se ofrecía el cordero, también se ofrecía el ternero; ahora se ofrece Cristo, pero se ofrece como hombre, como el que padece; y se ofrece El a sí mismo como sacerdote para perdonar nuestros pecados: aquí en imagen, allí en verdad, donde como abogado intercede ante el Padre por nosotros» (*Sobre los oficios de los ministros sagrados*: PL 16,94).

«Vimos venir a nosotros al Príncipe de los sacerdotes, y le vimos cómo ofrecía su sangre por nosotros; le seguimos, en cuanto podemos, los sacerdotes, ofreciendo el sacrificio por el pueblo; aunque débiles por nuestros propios méritos, somos, sin embargo, dignos de honra por el sacrificio; porque, si bien ahora Cristo parece no ofrecer, sin embargo, El mismo es ofrecido en la tierra, porque se ofrece el cuerpo de Cristo; más aún, se manifiesta que El mismo ofrece en nosotros, cuya palabra santifica el sacrificio que se ofrece» (*Explicaciones sobre los Salmos* salmo 38 n.25: PL 14,1052).

SAN MÁXIMO DE TURÍN: «¿Qué más reverente, qué más honorable puede decirse que el que (los mártires) descansan bajo el ara en la que se celebra el sacrificio a Dios, en la que se ofrecen hostias, en la que el Señor es el sacerdote, como está escrito: Tú eres sacerdote para siempre según el orden de Melquisedec? (*Serm.* 78: PL 57,689).

Y otros muchos textos en los que se dice que no son los hombres los que santifican la oblación, sino Aquel que ya santificó aquella oblación de la cena; que no es el hombre el que hace que las ofrendas lleguen a ser cuerpo y sangre de Cristo, sino el mismo Cristo crucificado por nosotros; que el sacerdote no ha de hacer sino abrir la boca, que Dios es quien lo hace todo; que está en pie llenando la figura de Cristo pronunciando aquellas palabras, pero la fuerza y la gracia es de Dios, etc., etc.

Influencia de esta doctrina en el arte y en los formularios litúrgicos.—Durante los siglos XIII-XV han representado los artistas repetidas veces a Cristo celebrando la misa con los ornamentos sacerdotales; por ejemplo, en San Lorenzo Extramuros de Roma, en Módena...

Las liturgias en general traen formularios en los que se invoca

a Cristo para qué asista al sacrificio y por su boca pronuncie las palabras de la consagración.

Según la Regla de San Isidoro, se invoca a Cristo antes de la misa con estas palabras: «Adesto, Iesu, adesto, Iesu, Bone Pontifex, in medio nostri, sicut fuisti in medio discipulorum tuorum: sanctifica hanc oblationem, ut sanctificata sumamus per manus sancti Angeli tui, sancte Domine ac Redemptor acterne...» (*Missale mixtum:* PL 95,116C-D).

En la liturgia de San Juan Crisóstomo se dice: «Tu factus es homo, nihil mutando in eo quod es, tu factus es magnus noster Pontifex, tu dedisti nobis ministerium sacrificii huius publici et incruenti... Nam tu es, qui offers et qui offertur, qui recipis et distribueris, Christe, Deus noster» (DTC X 1320ss).

El concilio de Trento no hizo otra cosa que reafirmar esta idea cuando dijo que en el sacrificio de la misa «Cristo es la única y misma víctima que por el ministerio de los sacerdotes se ofrece ahora a sí mismo y que se ofreció un día en la cruz» (Dz 940).

El gran investigador británico Dix decía sobre esta cuestión: «Creo que, a excepción de las tres series de homilías de Orígenes, he leído toda frase de todos los autores cristianos que nos han quedado del período preniceno, y la mayor parte de ellos hasta ocho o diez veces o más aún. Es difícil probar un aserto negativo de una cantidad de materiales tan vasta y diversa; pero durante algunos años he puesto particular atención en este punto. Creo poder afirmar como un hecho contundente (con dos excepciones que trataré en notas) que no existe autor preniceno, oriental u occidental, cuya doctrina eucarística sea plenamente afirmada, que no considere la ofrenda y la consagración de la eucaristía como acción actual de nuestro Señor mismo, la segunda persona de la Santísima Trinidad. Y en la gran mayoría de los autores es claro que todo su modo de concebir la cosa se encuentra sobre la figura del Sumo Sacerdote en el altar celeste [22].

Luego, cuando se ha hablado en la Iglesia de la eucaristía como algo que «es hecho», como *actio*, se ha concebido en primer lugar como una acción de Cristo, que ofrece continuamente, a través de su cuerpo y en su cuerpo, que es la Iglesia, «su carne para la vida del mundo». O como dice Vagaggini: «En el fondo, la Iglesia siempre ha creído que la misa no es otra cosa que un cierto modo por el que se hace presente en la tierra lo que escribió San Juan en el Apocalipsis. Dice él que vió «delante del trono y de los cuatro seres vivientes, y en medio de los ancianos, un cordero en pie, como degollado (5,6), que no es otro que aquel Sumo Sacerdote que se sentó a la derecha del trono de la Majestad en los cielos, como liturgo (ministro) del santuario y del tabernáculo verdadero (Hebr 8,1), nuestro Paráclito ante el Padre (1 Io 2,1), siempre vivo para interceder por nosotros» (Hebr 7,25) [23].

Los teólogos escolásticos han discutido sobre el modo en que

[22] *The shape of the liturgy* (Londres, reimpresa en 1954) p.253ss.
[23] L.c., p.240.

esto se realiza. Como en otras muchas ocasiones, tampoco aquí se han puesto de acuerdo, por lo cual se conocen diversas opiniones:

a) Según muchos, Cristo glorioso en el cielo, por un acto formal y actual, ofrece real y explícitamente a su Padre todo sacrificio que se ofrece en la tierra. De este modo son tantas las oblaciones distintas, actuales y explícitas, en el cielo, cuantas veces se renueva en la tierra el único sacrificio del Calvario. Hay el peligro en esta opinión de multiplicar las oblaciones distintas, y, por lo mismo, que aparezcan sacrificios diferentes, pues la oblación es esencial al sacrificio, y si ésta es distinta, distinto será también el sacrificio, y es de fe que sólo hay un sacrificio y que la misa es la reproducción incruenta del sacrificio cruento de la cruz.

b) Según otros teólogos, Cristo en la institución de la eucaristía, en la última cena, tuvo presente todas las misas que habían de celebrarse en el mundo y las incluyó en su único acto oblacional.

c) Otros, como Escoto y Vázquez, comparan la celebración de la misa con los actos que realizan los legados de los soberanos, en virtud de la legación que de éstos han recibido, por las testimoniales una vez recibidas y no revocadas. Del mismo modo Cristo autoriza funciones sacerdotales, que se hacen en virtud de la comunicación de aquella potestad que Cristo dió una vez a la Iglesia y que ésta confía a los ministros del culto sagrado el día de su ordenación.

De todas formas, lo que más interesa es el hecho, y esto está firmemente arraigado en la tradición y fe de la Iglesia explícitamente mostrada desde el primer siglo del cristianismo.

Lo mismo que se ha referido del sacrificio de la misa puede afirmarse acerca de los sacramentos y demás actos cultuales de la Iglesia.

Cristo opera en cada uno de los sacramentos como distribuidor de la gracia «in virtute gratiae et in signo sacramenti». Así pudo escribir San Agustín: «Petrus baptizat, (Christus) est qui baptizat, Paulus baptizat, (Christus) est qui baptizat; Iudas baptizat, (Christus) est qui baptizat» [24].

El es quien por medio del sacerdote perdona los pecados: «Dominus noster Iesus Christus te absolvat et ego auctoritate ipsius te absolvo...» (fórmula de la absolución sacramental). Por eso el *Catecismo Romano* dice: «Se ha de tener como cosa de fe cierta y constante que los sacramentos han sido instituidos por Cristo y en cierto modo dispensados también por él» (II 1,3).

Los ministros sagrados no obran sino bajo el influjo suyo y subordinados a El; así, las fórmulas: «Ego te baptizo...», «Ego te confirmo...», se han de entender como la de la penitencia: «Ego *auctoritate ipsius...*»

Cristo es el *Liturgo* de las cosas santas (Hebr 7,2). El Sumo Sacerdote de Dios Padre (SAN CIPRIANO, *Epis.*, 63,14: CSEL 3 p.713). Catholicus Patris Sacerdos (TERTULIANO, *Adver. Marcionem* 4,9).

[24] *Tract. in Io.* 6,7.

E) Sentido de la fórmula Per Christum...

La fórmula *Per Christum Dominum nostrum* tiene en la liturgia el sentido siguiente:

a) Sólo por Cristo tienen valor y fuerza nuestras alabanzas, acciones de gracias, preces y sacrificios y toda acción litúrgica y extralitúrgica; porque nosotros éramos «pecado», mas Cristo nos ha salvado haciéndose nuestro solidario y mediador (Eph 2,14; 3,2; 2 Cor 3,4; Rom 5,10ss; Act 4,12...).

b) Cristo nos enseñó el modo de orar, y, haciéndolo así, nuestro culto tiene el sello verdaderamente cristiano y se hace en su nombre (Mt 6; Io 14,6; 15,17; 16,23). En el canon de la misa se dice: «Praeceptis salutaribus moniti et divina institutione formati audemus dicere...»

c) El es la cabeza de la Iglesia y ora en nosotros y con nosotros. San Agustín expresó esto en una frase feliz: «Orat pro nobis ut Sacerdos noster, orat in nobis ut caput nostrum, oratur a nobis ut Deus noster» *(Enarr. in Ps.* 85: PL 37,1081).

El signo de la cruz, profusamente repetido en los actos litúrgicos de todas las liturgias, viene a ser como una síntesis del *Per Christum Dominum nostrum* y un signo del carácter crístico de toda la liturgia.

De todo esto se sigue que la liturgia de la Iglesia no es otra cosa que el culto que Cristo rinde al Padre en la Iglesia, sirviéndose de ella como instrumento y asociándola a su propio culto. Pío XII dijo que «la sagrada liturgia es el culto público que nuestro Redentor rinde al Padre como Cabeza de la Iglesia, y es el culto que la sociedad de los fieles rinde a su Cabeza y, por medio de ella, al Padre Eterno; es, para decirlo en pocas palabras, el culto integral del Cuerpo místico de Jesucristo; esto es, de la Cabeza y de sus miembros (enc. *Mediator Dei*, ed. Sígueme, n.29).

Con frases muy bellas expone esto el P. Vagaggini: «Nuestra liturgia terrestre, vista de la parte de Cristo, es, pues, bajo el velo de signos sensibles, una continua epifanía del sacerdocio de Cristo, ahora glorioso ante el Padre; epifanía que El mismo realiza continuamente entre nosotros, asociando en la actualidad la Iglesia a su sacerdocio, siempre en acto. Vista de la parte de la Iglesia, la liturgia no es otra cosa que una participación actual y real de los hombres al acto sacerdotal de Cristo, siempre efectivo ante el Padre, continuando, por lo mismo, en la Iglesia la acción sacerdotal que El mismo comenzó en la tierra desde el primer instante de su encarnación» [25].

Esta presencia actual de Cristo en la realidad litúrgica se debe a su sacerdocio y a su sacrificio [26].

[25] O.c., p.245.
[26] Ibid., c.8: «El único liturgo y la única liturgia», p.234-247.

F) El sacerdocio cristiano [27]

Se discute mucho entre los teólogos cuál sea la naturaleza del sacerdocio en sí misma. Si se centra en la mediación o en el sacrificio. Parece que ambas cosas entran en el concepto de sacerdocio. El autor de la Epístola a los Hebreos dice: «Pues todo pontífice tomado de entre los hombres, *en favor de los hombres*, es instituído para cosas que miran a Dios, para *ofrecer ofrendas y sacrificios* por los pecados, para que pueda compadecerse de los ignorantes y extraviados» (Hebr 5,1-2).

De aquí se deduce que el carácter esencial del sacerdote es ser mediador entre Dios y los hombres, y que su función característica es el sacrificio. A lo cual se añade la disposición moral y la vocación divina.

El sacerdote es mediador entre Dios y el pueblo, en cuanto que da lo sagrado al pueblo y ofrece a Dios las preces del pueblo y el sacrificio. De Cristo dice San Pedro: «Y nos hizo merced de preciosas y ricas promesas para hacernos partícipes de la divina naturaleza» (2 Petr 1,4); y San Pablo: «... y plugo al Padre que en El habitase toda la plenitud y por El reconciliar consigo, pacificando por la sangre de su cruz todas las cosas, así las de la tierra como las del cielo» (Col 1,19-20).

Algunos teólogos, como los Salmanticenses, creen que Cristo es sacerdote por la gracia que llaman *capitis*, en cuanto presupone la gracia llamada *unionis;* es decir, que Cristo es sacerdote por aquella gracia habitual creada, según la cual es cabeza de la Iglesia.

Muchos otros teólogos, la mayoría hoy, opinan que el sacerdocio de Cristo lo constituye formalmente la gracia sustancial de la unión hipostática, por la cual Cristo es santo, no sólo con santidad innata, sino sustancial e increada. Pues con la misma gracia es santo y santificador. Pío XI en un discurso recogido en *La Civiltà Cattolica* (1926, p.182) decía: «E unicamente perche l'omousios di Nicea si è incarnato... che si effuse si effonde, inesauribile ed infinita, in Gesú Cristo, quella che i teologi chiamano *unzione sostanziale*, che lo *consecrava sacerdote*».

El sacerdocio de Cristo está ordenado a su sacrificio, que tuvo un valor infinito para haber podido redimir a los hombres. Ahora bien, tal sacrificio no era de tal valor sino por razón de la gracia de unión, porque la oblación de Cristo fué un acto teándrico; luego la gracia de unión es lo que constituye formalmente su sacerdocio.

No es suficiente decir, con los Salmanticenses, que es la gracia habitual de Cristo el fundamento ontológico de su sacerdocio en cuanto supone la gracia de unión, porque el mismo sacerdocio de

[27] Bibliografía: J. M.ª Bover, *Teología de San Pablo* reimpresión (BAC, Madrid 1952) c.7 p.311-319; E. Sauras, *El Cuerpo místico de Cristo* (BAC, 1952) c.3 n.4 p.440-482; E. Rabanos, *El sacerdocio de Cristo según San Pablo* (Madrid 1942); E. Nácar, *Rey y Sacerdote, salmo 110:* «Est. Bíbl.», 5 (1946) p.281-302; R. [illegible], *Jesucristo, Sacerdote eterno según el orden de Melquisedec:* «Misc. Comillas», 2 (1944) p.[illegible]; [illegible], *Le chapitre 7 de l'épître aux Hébreux ou le sacerdoce selon l'ordre de Melchisedech:* «L'année théologique» (1946) p.[illegible]; G. Sabatino, *La dottrina del sacerdozio di Cristo in S. Cirillo Alessandrino* (Avellino 1949).

Cristo debe ser capaz de ofrecer el sacrificio de valor intrínsecamente infinito según su constitutivo formal, y esto sólo depende formalmente de la misma gracia de unión [28].

Cristo fué, pues, constituído sacerdote por la presencia sustancial del Verbo. Por eso es sacerdote sustancialmente, del mismo modo que es sustancialmente santo. Su sacerdocio no le puso ninguna cualidad real a modo de carácter sacramental, sino que signó en su constitución sustancial la dignidad y potestad por la cual fué destinado en grado altísimo a ofrecer un sacrificio digníssimo de valor infinito.

Por eso es con toda verdad el único Sumo Sacerdote. Todos los demás no son sino una participación suya o su figura y símbolo [29].

G) Sacerdocio jerárquico y sacerdocio de los fieles

Desde el pecado de Adán, todo sacrificio y todo sacerdocio aceptado por Dios, incluso entre los paganos, no fué y no es tal sino en orden y referencia al sacerdocio y sacrificio de Cristo. Con mayor razón se ha de decir esto del sacerdocio y de los sacrificios del Antiguo Testamento, y más aún del sacerdocio y sacrificio cristianos, que en realidad no son tales sino en cuanto son una participación y reactualización del sacerdocio y del sacrificio de Cristo.

En la Iglesia podemos distinguir el sacerdocio jerárquico y el sacerdocio común a todos los cristianos.

a) **El sacerdocio jerárquico.**—El sacerdocio jerárquico es, como todo sacerdocio en la Iglesia, una participación del sacerdocio de Cristo, pero de un grado y naturaleza tal que se otorga por un sacramento especial y confiere una gracia y carácter también especiales: el sacramento del orden. Quien posee tal sacerdocio obra como representante e instrumento directo de Cristo: *In persona Christi*.

Su actuación principal se verifica ante todo y principalmente en el sacrificio eucarístico, y secundariamente, como preparación y derivación del sacrificio eucarístico, en los sacrificios no eucarísticos. Así, el gobierno de la Iglesia, la enseñanza de su doctrina, el apostolado..., no pueden llamarse actos sacerdotales ni sacrificiales sino en cuanto predisponen al sacerdocio y sacrificio eucarístico o se derivan de él.

El sacerdocio jerárquico es la participación más perfecta del sacerdocio de Cristo, porque confiere el poder inmediato sobre el cuerpo de Cristo, con la misión de reactualizar el sacrificio redentor del Calvario, de donde le vienen, además, los otros poderes en el Cuerpo místico de Cristo.

El sacerdote jerárquico es un hombre *separado* de los fieles, dotado por Dios de poderes transcendentales y sellado con un carácter consecratorio que, colocándole completamente aparte, le hace

[28] Cf. Garrigou-Lagrange, *De Christo Salvatore* (Marietti, Roma-Torino 1946) p.361-366.

[29] Xiberta, *Tract. de Verbo Incarnato* II, Soteriología (Madrid 1954) p.593-600.

a la vez pontífice y jefe de la sociedad de los bautizados, según los diversos grados.

El sacerdocio jerárquico ha sido constituído en favor de los hombres, pero su poder sólo le viene de Cristo: «El sacerdote hace las veces del pueblo, porque representa a la persona de nuestro Señor Jesucristo en cuanto El es cabeza de todos los miembros y se ofreció a sí mismo por ellos; por eso va al altar como ministro de Cristo, siendo inferior a El, pero superior al pueblo. El pueblo, en cambio, no siendo mediador entre sí mismo y Dios, no puede en ningún modo gozar del derecho sacerdotal» [30]. Es decir, el pueblo no tiene un sacerdocio en sentido pleno, pues tal no le corresponde.

Por el contrario, el sacerdote jerárquico, y sólo él, nombrado ministro del culto católico, aparece desde el comienzo del cristianismo como el jefe espiritual de la comunidad cristiana. Es el hombre de la oración, del sacrificio, el liturgo, y causa y signo de la unidad. Sin el sacerdocio jerárquico, la Iglesia no sería una sociedad, sino una masa amorfa, una anarquía [31].

De aquí la enorme diferencia del concepto de sacerdocio en un protestante y en un católico. Para el protestante, el sacerdocio no es una participación real y física del sacerdocio de Cristo, que realiza actos real y físicamente, para ser en las manos de Cristo instrumentos reales por cuyo medio El renueva real y físicamente su sacrificio y del mismo modo santifica a los fieles. Para el protestante, en general, el ministro del culto es simplemente un delegado y representante de la comunidad y no de Cristo, y, por lo mismo, para él, el sacerdocio es sólo una deputación que un grupo de hombres da a otro hombre para que él los instruya e incite en ellos sentimientos de piedad [32].

b) El sacerdocio de los fieles [33].—No puede negarse que existe un sacerdocio común a todos los fieles, causado por el carác-

[30] Enc. *Mediator Dei*: ed. Sígueme, n.104.

[31] CARD. SUHARD, *Dios, Iglesia, Sacerdocio* (ed. Patmos, Madrid 1956) p.228-420.

[32] VAGAGGINI, o.c., p.249; DTC 11,1193-1405; *Suma Th.* Suppl. q.34-40; J. TIXERONT, *L'ordre et les ordinations* (1925); VAN ROSSUM, *De essentia sacramenti ordinis, disquisitio historico-theologica* 2.ª ed. (Roma 1931); P. POURRAT, *El sacramento dell'ordine nel periodo procedente la sess. 23 di Trento* (Roma 1946); GÓMEZ LORENZO, *Las sagradas órdenes* (Salamanca 1946).

[33] Cf. Y. CONGAR, *Jalons pour une théologie du laïcat* (Paris 1953) p.159-366; A. PIOLANTI, *Il sacerdocio dei fideli*: Enciclopedia del sacerdote (ed. esp. Taurus, Madrid); P. DABIN, *Le sacerdoce royal des fidèles dans la tradition ancienne et moderne* (Bruselas-París 1950); J. LECUYER, *Essai sur le sacerdoce des fidèles chez les Pères*: «La Maison Dieu», 27 p.7-50. En el volumen donde están recogidos los trabajos de la XIII Semana Española de Teología (C. S. I. C., Madrid 1954) se encuentran varios trabajos sobre el sacerdocio de los fieles. Todos son interesantes, pero no todos de igual valor; pueden citarse los trabajos siguientes: A. AVELINO ESTEBAN, *La teología del laicado. Estado de la cuestión* p.51-56; E. SAURAS, *El laicado y el poder cultual. ¿Existe un sacerdocio laical?* p.77-129; J. M.ª ALONSO, *Santo Tomás y el llamado sacerdocio de los fieles* p.131-160; B. MONSEGÚ, *Concepto específico y concepto analógico del sacerdocio cristiano* p.171-220. En la Semana XIV se abordó de nuevo el tema, y los trabajos aparecieron publicados en 1955: A. BROU, *Los efectos sacramentales del bautismo y confirmación y el sacerdocio de los simples fieles a la luz de San Agustín* p.300-332; B. MONSEGÚ, *¿Por qué no son propiamente sacerdotales los caracteres del bautismo y de la confirmación* p.333-345; PASCUAL DE SAN PABLO, *Precisión de conceptos y posible conciliación de opiniones* p.347-363. Antes había expuesto esta cuestión la revista «Liturgia», de Silos; puede citarse el artículo del P. M. GARRIDO, *Participación de los fieles en la liturgia. El sacerdocio de los fieles* (1951) p.32-38; y en 1955 el del P. J. A. PASCUAL *El sacerdocio de los fieles* p.5-17; y otro del P. M. GARRIDO, *Más sobre el sacerdocio de los fieles*: ibid., 18-26.

ter sacramental del bautismo y de la confirmación (*Sum. Th.* 3 q.63 a.3). Ya que el carácter sacramental es una participación del mismo Cristo, por el cual el cristiano es *configurado* con El, no según la semejanza de su naturaleza (esto es efecto de la gracia santificante), sino por la semejanza de su cargo, es decir, de su eterno sacerdocio.

Errores.—Desde los primeros tiempos del cristianismo pretendieron los corifeos de los gnósticos adulterar la doctrina del real sacerdocio de los fieles y equipararlo al de la jerarquía eclesiástica. El hecho se ha reproducido periódicamente en la historia de la Iglesia. En el siglo XIV tuvo por patrocinador a Masilio de Padua. Lutero y Calvino lo resucitaron en el siglo XVI. En tiempos más modernos, Ritschl y Harnack fueron los defensores de esa opinión, que iguala a todos los miembros de la Iglesia, y en nuestros días Pío XII ha llamado la atención sobre ciertas doctrinas y movimientos no muy en consonancia con la verdadera doctrina tradicional acerca del sacerdocio común a todos los fieles, y, a la vez que corregía errores, exponía la verdadera doctrina de la Iglesia en este punto.

Base escriturística.—Repetidas veces se encuentra en la Sagrada Escritura cómo los fieles pertenecen también a un linaje sacerdotal:

«Pero vosotros sois linaje escogido, sacerdocio real, nación santa, pueblo adquirido para pregonar el poder del que os llamó de las tinieblas a la luz admirable» (1 Petr 2,9).

«A El debéis allegaros como a piedra viva rechazada por los hombres, pero por Dios escogida y preciosa. Vosotros, como piedras vivas, sois edificados en casa espiritual y sacerdocio santo para ofrecer sacrificios espirituales aceptos a Dios» (ibid., 5-6).

San Juan en el Apocalipsis dice: «... y los hiciste para nuestro Dios reyes y sacerdotes y reinan sobre la tierra» (Apoc 5,10).

San Pablo, aunque no habla explícitamente de un sacerdocio referido a los fieles, sin embargo lo supone, pues considera como misión específica del sacerdote ofrecer sacrificios (Hebr 5,1). Ahora bien, todos los fieles, según él, han de dar culto a Dios (Phil 3,3); todos han de ofrecerle sacrificios de alabanza (Hebr 13,15-16); todos deben ofrecer su propio cuerpo como hostia o sacrificio espiritual (Rom 12,1).

Comentando San Pedro Crisólogo este pasaje del Apóstol, dice: «Apostolus rogando sic, omnes homines ad sacerdotale fastigium, provehit. O inauditus christiani pontificatus, quando homo sibi ipsi est et hostia et sacerdos» (*Serm.* 107: PL 52,500).

Y San Ambrosio: «Omnes filii Ecclesiae sacerdotes sunt, ungimur omnes in sacerdotium sanctum, offerentes nosmetipsos Deo hostias spirituales» (*In Lc* 1,33: PL 15,1645).

Base patrística.—El P. Dabin nos ha dado en su obra citada una recopilación de los testimonios de los Santos Padres y teólogos posteriores acerca del sacerdocio general de todos los fieles. De todos estos textos se deduce que los Santos Padres y los teólogos están moralmente unánimes en afirmar la existencia de un sacerdocio co-

mún a todos los fieles, pero difieren en orden a su naturaleza, pues la explican de manera diversa.

Los límites de este sacerdocio están bien delineados, de tal modo que nunca lo confunden con el sacerdocio jerárquico, y muchas veces lo distinguen explícitamente. Con todo, hacen resaltar más el carácter positivo del mismo en la comparación que hacen de los cristianos de los que no lo son todavía. No consideran el sacerdocio de los fieles en un sentido meramente metafórico.

Doctrina pontificia.—La ciframos únicamente a la encíclica *Mediator Dei*, pues ella recoge y resume el pensamiento de los documentos anteriores y es el documento pontificio que con mayor claridad y extensión ha expuesto este punto.

En primer lugar, comienza el Papa por advertir que algunas doctrinas modernas se acercan a errores ya condenados, según los cuales con el nombre de sacerdocio se entiende en el Nuevo Testamento algo común a todos los que han sido purificados en la fuente sagrada del bautismo; que el precepto dado por Jesús a los apóstoles en la última cena de que hicieran lo que El había hecho, se refiere directamente a toda la Iglesia de los fieles; que el sacerdocio jerárquico no se introdujo hasta más tarde; que el pueblo goza de una verdadera potestad sacerdotal, mientras que el sacerdote actúa únicamente por oficio delegado de la comunidad, y, por lo mismo, que la misa a la que asisten los fieles es una verdadera concelebración...

Contra estos errores, varias veces repetidos en la historia de la Iglesia, expone el Papa la doctrina auténtica:

«El sacerdote—dice—hace las veces del pueblo, porque representa a la persona de nuestro Señor Jesucristo, en cuanto El es cabeza de todos los miembros y se ofreció a sí mismo por ellos; por esto va al altar como ministro de Cristo, siendo inferior a El, pero superior al pueblo. El pueblo, en cambio, no representando por ningún motivo a la persona del divino Redentor, y no siendo mediador entre sí mismo y Dios, no puede en ningún modo gozar de poderes sacerdotales (ibid. n.109); es decir, plenamente sacerdotales como el sacerdocio jerárquico, porque en seguida el Papa expone el modo en que los fieles son sacerdotes y el alcance de su participación en el culto.

En primer lugar, el Papa muestra que los fieles también ofrecen la misa, y cita unas frases del papa Inocencio III y de San Roberto Belarmino y, sobre todo, de la misma liturgia de la misa (n.106-107). La razón última de esta participación la ve el Papa en el carácter sacramental impreso en el alma de los bautizados: «No es de maravillarse—dice—el que los fieles sean elevados a semejante dignidad (la de poder ofrecer la misa). En efecto, con el lavado del bautismo, los fieles se convierten, a título común, en miembros del Cuerpo místico de Cristo Sacerdote, y por medio del *carácter* que se imprime en sus almas son delegados al culto divino, participando así, de acuerdo con su estado, en el sacerdocio de Cristo» (n.108).

Podemos decir entonces que, si Cristo es verdaderamente sacerdote, participan del sacerdocio de Cristo, los fieles son sacerdotes en

un sentido propio y verdadero, aunque analógico, y que se extiende a tanto cuanto es su participación. Ahora bien, esta participación es diversa, según toda la tradición, de la del sacerdocio jerárquico, y, por lo mismo, el sacerdocio de los fieles es diferente del sacerdocio propio de la jerarquía eclesiástica, aunque ambos procedan del sacerdocio de Cristo.

Por esto, así como la participación especial del sacerdocio jerárquico le da poderes y facultades sacerdotales determinadas, así también la participación de los fieles en el sacerdocio de Cristo les da facultades sacerdotales determinadas conforme a su participación.

En la misma encíclica *Mediator Dei* expone también el Papa esas facultades, especialmente las que se refieren a la participación de los fieles en el santo sacrificio: «los fieles también ofrecen la divina víctima» (n.105). Mas esto se ha de entender en el sentido preciso que señala el Papa:

a) Uniendo sus plegarias a las oraciones sacerdotales.

b) Ofreciendo al ministro del altar el pan y el vino para la misa.

c) Dando las limosnas para que se ofrezca el sacrificio a sus intenciones particulares (n.110).

d) Por el mero hecho de que el ministro del altar obra en persona de Cristo en cuanto cabeza, ya que ofrece en nombre de todos los miembros (n.114).

e) Se dice también que el pueblo fiel ofrece conjuntamente con el sacerdote cuando une sus votos de alabanza, de impetración y de expiación y su acción de gracias a la intención del sacerdote, ante el mismo Sumo Sacerdote, a fin de que sean presentadas a Dios (n.115).

f) Ofreciéndose ellos mismos a Dios, como «hostia viva, santa, grata a Dios», con sus preocupaciones, dolores, angustias, miserias y necesidades (n.120-127).

Como puede verse, no es necesaria para la validez del sacrificio la asistencia de los fieles, ni siquiera para su licitud, ya que para esto sólo basta la presencia del ayudante, a tenor del canon 813.

Siempre que se celebra el santo sacrificio de la misa, asistan o no los fieles, se realiza una función pública y social, en cuanto el oferente obra en nombre de Cristo y de los cristianos, de los que el divino Redentor es la cabeza (n.118).

Luego el sacerdocio común a todos los fieles es una habilitación mediante el carácter sacramental del bautismo y de la confirmación, que permite a cada uno hacer personalmente suyo el sacrificio del Calvario que Cristo, mediante el sacerdocio jerárquico, renueva sacramentalmente en la misa.

Esta participación activa en el sacrificio de la misa es un acto sacerdotal y no sólo en sentido metafórico. Los otros actos que la Escritura y la Tradición llaman sacerdotales y sacrificiales, comunes a los cristianos, sean litúrgicos o extralitúrgicos, como la virginidad, la vida religiosa, los deberes del propio estado, las mortificaciones, la caridad para con los hermanos, la oración privada, el apostolado,

el martirio, la ofrenda de los bienes..., son tales porque son disposiciones al acto sacerdotal de la misa o sus efectos y manifestaciones.

De todo esto se deduce que el concepto de sacerdocio, y por lo mismo de sacrificio, cristiano en los casos diversos en que se usa en la Escritura y en la tradición patrística y teológica, es un concepto análogo, semejante y diferente a la vez, según los grados diversos de participación y de relación.

H) Jerarquía en la celebración litúrgica

La cualidad jerárquica de la Iglesia se refleja también en la celebración litúrgica. Los documentos más antiguos de la literatura cristiana recogen este hecho. Sólo transcribimos algunos:

San Clemente Romano afirma que la asamblea litúrgica se celebre en determinados tiempos y horas *según el orden establecido* (*Carta a los Corintios* c.34.36-40.42-44.47.57; Ruiz Bueno, *Padres Apostólicos* [BAC, Madrid 1950] p.21-25.101-238).

San Ignacio de Antioquía († 110) habla de la celebración de la eucaristía como celebración de la unidad jerárquica:

«Esforzaos, por tanto, por usar de una sola eucaristía; pues una sola es la carne de nuestro Señor Jesucristo, y uno solo es el cáliz para unirnos con su sangre, un solo altar, como un solo obispo junto con el presbiterio y con los diáconos, consiervos míos» (*Epístola a los filadelfios:* ibid. 483).

«Sólo aquella eucaristía ha de tenerse por válida que se celebra bajo el obispo o aquel a quien él se lo encargare... No es lícito sin el obispo ni bautizar ni celebrar ágapes» (*Epíst. a los de Esmirna:* ibid. 492).

San Justino habla repetidas veces de un presidente en la sinaxis eucarística (*Apol.* I c.65 y 67) que tiene poder para celebrarla, y si no hubiera presidente, no habría culto místico a Dios (San Gregorio Nacianceno, disc.2 *Apol.;* Solano, *Textos eucarísticos primitivos* I p.410 n.623). Sólo de sus manos se ha de recibir la eucaristía (Tertuliano, *Sobre la corona:* PL 2,79).

Los diáconos también pueden repartir la eucaristía, pero en formas determinadas (conc. de Nicea, año 325, can.18: Mansi, 676D).

El de mayor dignidad eclesiástica preside y coayudan todos, conforme a su orden; pero en ocasiones se cedió el lugar a otro inferior; así, el papa San Aniceto cedió la celebración de la eucaristía a San Policarpo en una sinaxis eucarística que se celebró en Roma cuando el santo llegó a ella para tratar de la cuestión de la fecha de la Pascua (Eusebio, *Hist. Eccl.* 5,24; Solano, l.c., n.119).

Como se ha visto en los textos presentados y en muchos más que podrían presentarse, la celebración de la eucaristía corresponde al obispo, con quien concelebran los presbíteros. Mas también los presbíteros solos pueden hacer la oblación, como lo atestiguan multitud de textos. Por eso los presbíteros se diferencian de los fieles (San Isidoro Pelusiota, s.v, carta).

Didascalía de los Apóstoles (s.III): «Resérvese para los presbíteros un lugar en la parte de la casa que mira al oriente. Y en medio de ellos esté colocado el solio del obispo, y siéntense con él los presbíteros; de igual modo, en la otra parte que mira al oriente, siéntense los varones no clérigos. Pues dice bien que los presbíteros se sienten con el obispo en la parte de la casa que mira al oriente, y detrás de ellos, los clérigos, y después las mujeres, para que, cuando os lenvatéis a orar, se levanten primero los que presiden, después los hombres no clérigos y después, a su vez, las mujeres... Y si alguno se encontrare sentado fuera de su lugar, que le reprenda el diácono que está dentro...» (SOLANO, o.c., I p.124 n.178).

Las Constituciones de los Apóstoles (s.IV): «Esté situado en medio el trono del obispo y a ambos lados estén sentados los presbíteros, y los diáconos estén de pie y sin mucha ropa, puesto que son semejantes a los marineros y contramaestres (antes manda que el templo sea alargado mirando al oriente..., semejante a una nave). Bajo su vigilancia siéntense los hombres a una parte con toda mesura y orden, y también las mujeres siéntense separadamente, guardando silencio» (ibid., I p.665 n.959).

«Sea reprendido por el diácono quien no esté en su lugar. La iglesia es una nave, pero también un aprisco, y como allí el pastor reúne cada una de las reses según la clase y la edad, y cada una de ellas corre a juntarse a sus semejantes, así también en la iglesia los jóvenes siéntense separadamente, si es que hay sitio; pero, si no lo hay, permanezcan de pie. Y los entrados en años siéntense en orden, y los padres y las madres tengan consigo a sus hijos pequeños de pie; las jóvenes, a su vez, estén separadas, si hay sitio, y si no, pónganse detrás de las mujeres; las casadas y que tienen hijos colóquense separadamente; las vírgenes, las viudas y las ancianas o presbíteras estén de pie o siéntense delante de todas. El diácono provea los sitios para que cada uno de los que han entrado se dirija a su propio lugar y no se sienten en la entrada (ibid., p.666 n.961):

Uno de los que mejor han escrito sobre la jerarquía en la celebración litúrgica es el Seudo-Dionisio.

1) DIALÉCTICA CRISTOLÓGICO-TRINITARIA DE LA LITURGIA

Toda la liturgia tiene un valor cristológico-trinitario, que es de suma importancia para conocerla y apreciarla.

Los Santos Padres y otras producciones literarias de los primeros siglos de la Iglesia lo dan a entender satisfactoriamente:

SAN JUSTINO: «Seguidamente se presenta al que preside entre los hermanos pan y una copa de agua y de vino mezclado con agua. (La copa con agua sola era destinada a los catecúmenos.) Cuando lo ha recibido, alaba y glorifica al Padre de todas las cosas por el nombre del Hijo y del Espíritu Santo» (*Apol.* I: MG 6,428).

TRADICIÓN APOSTÓLICA: «... Al partir el pan y distribuir cada una de las partes, diga: Pan celestial en Cristo Jesús. El que lo

recibe responda: Amén. Si los presbíteros no fueran suficiente, tengan también cálices los diáconos y asistan con decencia y moderación: primero el que tiene el agua, después el que tiene la leche, finalmente el que tiene el vino. Los que comulgan gusten en tres meses las tres cosas, diciendo el que distribuye: En Dios Padre omnipotente. El que recibe responda: Amén. Y en el Señor Jesucristo y en el Espíritu Santo y en la santa Iglesia» (cf. SOLANO, l.c., I p.120 n.174).

SAN EFRÉN: «Jesús tomó en sus manos al principio pan ordinario, y lo bendijo, lo signó y lo consagró en el nombre del Padre y del Espíritu Santo, y lo partió y lo distribuyó a sus discípulos...» (*Serm.* 4; SOLANO, l.c., I p.263 n.346).

SAN CIRILO DE JERUSALÉN: «Después que nos hemos santificado a nosotros mismos con estos signos espirituales, invocamos al Dios amador de los hombres para que envíe su Santo Espíritu sobre la oración, para que haga al pan cuerpo de Cristo y al vino sangre de Cristo» (*Catequesis mistagógicas* V; SOLANO, l.c., I p.329 n.483).

SAN JUAN CRISÓSTOMO: «En la celebración litúrgica está el Espíritu Santo. Ocupa el centro Jesús y el Padre» (*Hom. sobre el comienzo de los hechos de los apóstoles;* SOLANO, l.c., p.509 n.738).

SAN CIRILO DE ALEJANDRÍA: «Da gracias, esto es, alaba a Dios en forma de oración, declarando con ello que el Padre participaba y aprobaba plenamente la bendición vivificadora que se nos iba a dar. Porque toda gracia y todo don perfecto viene a nosotros del Padre por el Hijo en el Espíritu Santo. Mas esta acción era tipo de la oración, que debemos elevar fervientemente siempre que vayamos a ofrecer la gracia del don místico y vivificador; lo cual, en realidad, solemos hacerlo» (*Com. in Lc.;* SOLANO, l.c., II p.379 n.609).

También aparece esto elocuentemente mostrado en los formularios litúrgicos:

Oraciones.—La antigua general es que la oración vaya dirigida al Padre por medio de Cristo. El concilio de Hipona del 393 decretó de un modo absoluto, no obstante el peligro inminente del arrianismo, que «cum altar assistitur, semper ad Patrem dirigatur oratio» (MANSI, III 884). Tiene esto su fundamento en la Escritura (Col 3, 16ss; Eph 5,18ss). Y se observa siempre aunque no se le nombre de Padre, sino simplemente con el nombre de Señor. Aunque en el Nuevo Testamento se considera también al Hijo y al Espíritu Santo como Dios, sin embargo se reserva esto principalmente para la primera persona de la Trinidad (Col 3,16ss; 1 Petr 1,3ss). Muestra esto también la simple conclusión de la oración: *Per Christum Dominum nostrum*, tan común en el Nuevo Testamento (1 Io 2,1; Rom 3,4; Heb 7,25; Io 13,16; 16,23), y en multitud de oraciones y doxologías incluidas en los escritos patrísticos.

Con ocasión de la polémica antiarriana, según opinión hoy más probable, se amplió esta conclusión y se introdujo en ella al Espíritu Santo explícitamente y se expresó con viveza lo que se

refiere a la vida intratrinitaria: *In unitate Espiritus Sancti Deus, qui tecum vivet et regnat...*

Mas no siempre se conserva esta estructura dominante en la liturgia, pues existen, aunque en un porcentaje muy inferior, oraciones dirigidas a Cristo, a causa de las contiendas cristológicas. En Oriente aparecen los primeros ejemplos en las *Constituciones apostólicas* (s.IV o V), y en Occidente en el sacramentario gregoriano, donde se encuentra una serie de oraciones en las que el *Deus* o *Dominus* a quien se dirigen es el Hijo, y por eso terminan con la conclusión *qui vivis et regnas...*

Según Jungmann, existen en la actualidad cerca de un millar de oraciones dirigidas al Padre, y sólo sesenta y cuatro dirigidas al Hijo, de las cuales diecisiete originariamente se dirigieron al Padre y posteriormente se aplicaron al Hijo.

Las doxologías.—Siguiendo la costumbre de la Escritura, especialmente del Nuevo Testamento, la Iglesia admitió muy pronto en su liturgia las doxologías, o frases laudatorias en honor de Dios. Todavía subsisten algunas que datan de los primeros siglos, como el *Gloria Patri*, el *Gloria in excelsis Deo...*, además de las incluídas al fin de los himnos y de las oraciones, incluídas las anáforas o canon.

Aunque existen en las doxologías matices muy diversos, todas están formuladas según la perspectiva cristológico-trinitaria de que se ha hablado antes, aunque también en ella se refleja la contienda antiarriana; más aún, las doxologías ocuparon un lugar importante en dicha polémica.

Antes de la contienda referida, las doxologías estaban calcadas según el esquema antes dicho. San Justino dice, por ejemplo: «Nosotros, por todo cuanto nos nutrimos, bendecimos al Hacedor de todas las cosas por medio de su Hijo Jesucristo y por medio del Espíritu Santo» (*Apol.* I 1,67). Orígenes recomienda que la oración se concluya «alabando al Padre de todas las cosas por medio de Jesucristo en el Espíritu Santo» (*De orat.* 33); en el sacramentario de Serapión se concluyen las oraciones de este modo: «Te damos gracias, te rogamos... por medio de Cristo en el Espíritu Santo, y por medio del cual sea a ti la veneración en el Espíritu Santo ahora y siempre en los siglos de los siglos». Y en las *Constituciones apostólicas*: «A ti se debe la alabanza, a ti se debe el himno, a ti se debe la gloria, Dios y Padre, por medio del Hijo en el Espíritu Santo en los siglos de los siglos. Amén».

Después de la contienda antiarriana, las doxologías nuevas reflejan más bien la unidad de la naturaleza en las tres divinas personas. Las que subsisten de las antiguas han sido modificadas según el esquema moderno; así, al *Gloria Patri* se le añadió el *Sicut erat...*

Anáfora o canon de la misa.—Casi todas van dirigidas al Padre por medio de Jesucristo y con explícita mención del Espíritu Santo en algunas de ellas, al menos en la conclusión. La más antigua que se conoce, la anáfora de San Hipólito, dice así: «Te damos gracias, ¡oh Dios!, por medio de tu amado siervo Jesucristo, que Tú

nos has enviado en los últimos tiempos como Salvador, Redentor y mensajero de tu bondad, el cual es tu Verbo..., y te glorificamos por medio de tu siervo Jesucristo, por el cual a ti la gloria y el honor con el Espíritu Santo en tu santa Iglesia, ahora y en los siglos de los siglos. Amén».

Más adelante, con las contiendas cristológicas, se llegó a dirigir la anáfora a Cristo, especialmente en las liturgias de Egipto.

En el canon romano actual la mención del Espíritu Santo sólo aparece en la doxología final del mismo; pero, según prestigiosos liturgistas, como Jungmann, Righetti y otros, se hacía también mención del Espíritu Santo antes del *Supplices te rogamus*...

San Ambrosio dice a este respecto: «¿Cómo puede decirse que el Espíritu Santo no posee enteramente la naturaleza de Dios, si El, junto con el Padre y el Hijo, es nombrado por los sacerdotes en el bautismo y es invocado en las oblaciones y celebrado junto con el Padre y el Hijo...?» *(De Spir. Sancto* 3,16: PL 16,803B).

Sacramentos: a) *Bautismo.*—Entre los documentos antiguos que manifiestan el carácter cristológico-trinitario del bautismo, uno de los más expresivos se encuentra en la *Demostración de la predicación apostólica,* de San Ireneo (hacia el año 200). Lo mismo aparece en la *Traditio* de San Hipólito. La fórmula del bautismo ha sido siempre trinitaria por expreso deseo de Cristo.

b) *Confirmación.*—Son muchos los textos de la liturgia antigua y moderna que ponen de relieve el carácter trinitario de la confirmación. Los Santos Padres los han recogido en sus obras y lo han expresado elocuentemente: «Recordad—dice San Ambrosio—que habéis recibido el signáculo espiritual, el Espíritu de sabiduría o de inteligencia... Guardad lo que habéis recibido. Dios Padre te ha señalado, Cristo te ha confirmado, dando a tu corazón la fianza del Espíritu, como has escuchado en la lectura del Apóstol» *(De mysteriis* VII 42; *De sacramentis* III 2,8).

c) *Penitencia.*—San Ambrosio asegura que el perdón de los pecados se otorga «en nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo» *(De Spiritu Sancto* 3,18,137), y así se expresa en la fórmula actual de la absolución.

d) *Orden.*—El carácter cristológico-trinitario en el sacramento del orden aparece de modo especial en los prefacios consecratorios de los tres órdenes superiores.

También aparece en los demás sacramentos, pero con menos relieve.

Se encuentra también en multitud de sacramentales, especialmente en los consecratorios..., en la *Commendatio animae;* en los ciclos litúrgicos, sobre todo en el más antiguo: el de Septuagésima-Pentecostés.

En fin, en la liturgia, en general y en particular, aparece con caracteres muy vivos que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo constituyen el centro de la vida de la Iglesia y de toda la historia sagrada. Por eso San Ambrosio se expresaba de esta manera: «Por todas partes, el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo; una operación,

concilio IV de Toledo lo prescribe tan riguroso como en cuaresma y prohibe cantar el aleluya en la misa [34].

Hacia el siglo VII se comienza en España y en las Galias la fiesta de la Circuncisión el 1.º de enero. Roma, en cambio, prefirió celebrar la octava de la Navidad, pero de ninguna forma con el carácter de la octava de Pascua, sino algo así como la solemnidad del «mediante die festo» de los griegos en el tiempo pascual. El primer *Ordo romanus* que nombra la fiesta de la Circuncisión y dispone su ceremonial es el *Ordo XIX* (s.XIV). Se desconoce cuál fué la basílica estacional primitiva; el leccionario de Wurzburgo indica el Panteón o Santa María *ad Martyres*, mas el papa Calixto II (1119-1124) la transfirió a Santa María del Trastévere.

A esta fiesta va unida la conmemoración del Santísimo Nombre de Jesús, muy venerado en todos los tiempos del cristianismo y prolijamente usado por los cristianos en todas sus inscripciones y monumentos, pero sin fiesta propia antes de la época de San Bernardino de Sena, que popularizó su culto. Inocencio XII extendió esta fiesta a toda la Iglesia en 1721, y la fijó en el domingo segundo de Epifanía. San Pío X la aproximó en 1913 a la fiesta de la Circuncisión. En algunos medios se tiende a identificar las dos fiestas.

Epifanía

El primer dato que se tiene de esta fiesta procede de la herejía gnóstica. Según Clemente de Alejandría († 215), los gnósticos basilidianos conmemoraban en este día el nacimiento y el bautismo de Cristo. Unían estos dos hechos históricos, porque los gnósticos afirmaban que sólo en el momento del bautismo de Cristo descendió sobre El la divinidad. Es posible que alguna comunidad cristiana del Oriente celebrase esa misma fiesta, pero sólo como cosa muy secundaria.

Es notable que Orígenes no la incluya en el catálogo de fiestas en su obra *Contra Celso* [35]. Mas ya existía hacia el año 304 [36] en Heraclea con el objeto primario del nacimiento de Cristo [37]. Cuando se admitió la fecha del 25 de diciembre para la celebración del nacimiento de Cristo, pasó la conmemoración de su bautismo al segundo plano.

Como en otros casos, la fiesta de Epifanía se adoptó en Occidente. Aparece primero en España y en las Galias y luego en otras regiones. Los Padres de Occidente del siglo IV han dejado muchos testimonios de esta fiesta en sus sermones. Por ellos puede verse que el objeto principal que celebraban en ella era la adoración de los Magos. Sólo los Padres de cierta influencia oriental han evocado también las teofanias del bautismo y de las bodas de Caná [38].

[34] Cf. HEFELE-LECLERCQ, *Hist. des conciles* III p.250.
[35] *Contra Celsum* VII 22.
[36] Cf. *Passio S. Philippi*, ed. RUINART: «Act. Martyrum», 440 c.2.
[37] Cf. DUCHESNE, o.c., p.407.
[38] SAN AMBROSIO, himno *Illuminans Altissimus*. Cf. BIRAGHI, *Inni sinceri e carmi di S. Ambrogio* (Milano 1862) p.59; SAN PAULINO DE NOLA, *Natale* IX n.478s: PL 61,649; SAN MÁXIMO DE TURÍN, *Hom. 7 in Epiph.*: PL 57.278.

el pueblo a Cristo y conservarlo en El a través de los medios indicados por el mismo Cristo, junto con los determinados por la Iglesia y con aquellos que eventualmente impone o sugiere como mejores la misma naturaleza y las condiciones concretas del pueblo».

Explicación.—La pastoral es un arte. Como tal, ha de estar en íntima relación con la ejecución efectiva de la facultad operativa a la cual tiende y en la cual se realiza. No sólo ha de pretender conseguir el fin propio, sino que ha de mirar a los medios de que dispone y las circunstancias en que se los ha de utilizar. Al variar éstas ha de adaptarse al cambio, pues de lo contrario no podría obtener el fin para el cual se instituyó. Como en todo arte determinado, hay en la pastoral algo inmutable y algo mutable. El elemento inmutable de la pastoral lo componen el fin de la misma: conducir el pueblo a Cristo y conservarlo en El, y viceversa; los medios determinados por el mismo Cristo como indispensables para conseguir dicho fin: como los sacramentos, la misa, la estructura jerárquica y monárquica de la Iglesia...; la naturaleza del hombre. El elemento más o menos mutable lo constituyen las disposiciones contingentes, ya habituales o momentáneas, del pueblo que hay que conducir a Cristo y conservarlo en El, y los medios positivos de institución eclesiástica determinados libremente por la Iglesia como concretizaciones particulares de los medios impuestos por la naturaleza o por la libre voluntad de Cristo. Como se ve, la liturgia entra tanto entre los elementos inmutables como entre los mutables.

La pastoral, pues, como arte, ha de adaptarse a las disposiciones y circunstancias del pueblo fiel, manteniendo siempre firme y sin quiebra de ninguna clase lo que en ella hay de inmutable. Mejor: el arte pastoral ha de consistir en la adaptación de la acción pastoral a las disposiciones circunstanciales del pueblo fiel, salvando lo que existe de derecho divino. Esta adaptación puede hacerla la Iglesia o los delegados por ella para realizar la misión de la pastoral. Los últimos siempre han de atenerse a las prescripciones de la Iglesia o pedir las dispensas necesarias cuando se trata de los elementos mutables eclesiásticos de la pastoral.

El arte pastoral tiene por fin realizar y conservar el encuentro entre el hombre y Dios. Tal encuentro se hace cuando el pueblo recibe la santificación de Dios en Cristo y responde como debe a ella. Como la santificación de Dios y la respuesta del pueblo pueden tener grados diversos, el arte de la pastoral ha de hacer que se alcance el grado más perfecto posible. No sólo que se evite el pecado mortal, sino que se consiga el grado más perfecto en la vida espiritual.

«La pastoral presupone, naturalmente, entre otras muchas cosas, que Dios trata a los hombres según la ley de la salvación en comunidad; que esta comunidad es la comunidad eclesial jerárquicamente constituída, en la cual Dios obra sobre los hombres mediante otros hombres, sus delegados, a los cuales incumbe prestar, con ese título, su obra instrumental a Cristo y ser de este modo pastores

bajo el Pastor supremo, Cristo; que Dios mismo ha determinado hasta cierto punto las modalidades y los caminos del encuentro con los hombres y ha dejado ulteriores determinaciones a la Iglesia; que Dios mismo, en Cristo, obra externamente en la Iglesia por medio de la acción de los pastores e internamente con su gracia» [2].

La liturgia, centro, meta y fuente de la pastoral.—El camino por el que se ha de realizar el encuentro entre Dios y el hombre no se ha dejado a la libre voluntad del hombre, sino que Dios mismo, hemos repetido ya muchas veces, lo ha trazado, y no es otro que el de la liturgia. De este modo la liturgia no es sólo meta de la pastoral, sino su centro y su fuente primordial y la más eficaz. Realiza esto la liturgia a causa del *opus operatum* y del *opus operantis Ecclesiae*. Por lo cual se puede afirmar que la meta de la pastoral se alcanza plenamente no ya *por medio* de la liturgia, sino, con mayor exactitud, *en* la liturgia. Esto es muy conveniente que sea tenido en cuenta. En estos últimos tiempos, al revalorizar el carácter pastoral de la liturgia, se corría el peligro de invertir el orden. Por eso los liturgistas más de una vez dejaron oír su voz, poniendo las cosas en su punto. Hernagger, por ejemplo, decía sobre esto: «La comunidad tiene su principio de vida en el altar. Todo trabajo de la comunidad lleva al altar, a Cristo, y del altar obtiene su fuerza. Mas la comunidad en el altar induce de nuevo a la comunidad en la vida. Meta y fin de toda comunidad cristiana es, por una parte, dar expresión a la nueva unidad sobrenatural fundada con el bautismo y la eucaristía; por otra, conducir a esa vida sobrenatural a la Iglesia, a la liturgia, a la misa, a la eucaristía» [3].

Las objeciones que se presentaron un tiempo a esto han sido poco consistentes, y hoy nadie las tiene en cuenta, porque precisamente se ha visto que los casos que se proponía tenían mejor solución dentro de la liturgia que fuera de ella. De todas formas, siendo en el cristianismo cosa tan fundamental la liturgia, como hemos mostrado antes, no puede existir ningún apostolado dentro del mismo sin suponerla.

La liturgia, medio de la pastoral.—Hemos dicho que la liturgia es el centro, fin y fuente de la pastoral. Mas también se la puede considerar como medio, aunque en realidad esto sea secundario en la liturgia. Realiza esto la liturgia:

a) *Por su eficacia psicológica*, ya que enseña obrando. La liturgia es una catequesis, acción incluso para los intelectuales, pero mucho más para los que no lo son tanto.

b) *Por ser una enseñanza continua*, dura toda la vida. Lo cual es muy ventajoso, pues una buena parte de los fieles deja de asistir al catecismo y a otros actos docentes; pero, como han de asistir a ciertos actos cultuales en tiempos determinados, puede en tales actos recordar, ampliar y perfeccionar su formación religiosa. Los

[2] Ibid., p.766.
[3] *Solidarità cattolica*, vers. italiana, ed. Paoline (1948) p.144ss.

misioneros de China han podido apreciar esto al prohibirse en aquella nación todo acto docente a los católicos.

c) *Por su valor misionero.* Aunque la liturgia pertenece en primer lugar a los iniciados, sin embargo tiene ella una gran fuerza de atracción cuando se la celebra con dignidad y decoro. Muchas conversiones se han iniciado durante la celebración de la liturgia. Además, por ser ella el centro de un ambiente cristiano, lleva consigo una gran atracción y fuerza de expansión. Es interesante, desde este punto de vista, el siguiente testimonio del misionero jesuíta P. Hofinger en el congreso de Lugano de 1953: «Cuando hablamos de la importancia apostólica, pastoral, catequística de la liturgia, hay que temer lo que podría llamarse una traición de la liturgia misma, y sería el mantener que, al menos en las misiones, ella pueda y deba ser auxiliar de la predicación. En modo alguno: si alguna de las dos ha de ser auxiliar respecto de la otra, esto no ha de corresponder a la liturgia respecto de la predicación, sino a la predicación respecto de la liturgia... Mas, en fin de cuentas, en nuestro trabajo apostólico hemos de tener por mira claramente la gloria de Dios: toda la concepción de la religión es teocéntrica. Si miramos bajo este ángulo nuestro trabajo misionero, y no sólo misionero en sentido estricto, se verá claro que la liturgia, culto del nuevo pueblo de Dios, está con razón en el centro de todo trabajo misionero... Para formar el pueblo de Dios en un verdadero cristianismo, una buena e inteligente participación en la liturgia es más eficaz que cualquier catequesis... Hoy en China hemos perdido prácticamente todas las escuelas..., y esto es tanto peor cuanto que nuestro método misionero se basaba casi totalmente en la escuela... Vino la persecución, y el pueblo se quedó sin nada. Si se hubiera previsto con tiempo, el pueblo tendría ahora la liturgia de la palabra, la posibilidad de funciones, si no litúrgicas, alitúrgicas, pero calcadas sobre la misma liturgia, y sobre todo en chino, con buenas lecturas, con las cuales podría formarse todavía el cristiano... Hemos de ver aquí, después del valor catequístico de la liturgia, su valor social... Es muy importante que el pueblo de Dios, reunido en la misma iglesia para celebrar los mismos misterios, se funda en una verdadera e íntima comunidad familiar, para no quedar sumergido y absorbido por la mayoría pagana... Incluso en la celebrada misión de China, que es entre las mejores, hasta ahora sólo puede hablarse del uno por ciento de la población. Pensad en la pésima influencia de la mayoría pagana, contra la cual una ínfima minoría ha de estar sólo sobre la defensiva, mientras nosotros hemos de conquistar otros al cristianismo. ¡Cuánta vitalidad ha de tener para esto nuestro cristianismo! Hemos de sentirnos vivamente pueblo de Dios, y seremos fermento poderoso. Pero ¿de dónde sacar esta fuerza sino de la liturgia?»[4]

[4] *Necessità e speranze per la diffusione della fede nelle terre di missione* (Atti del III Congresso di Liturgia, Lugano 1953) p.111-120. Cf. también *La vie liturgique et l'apostolat missionnaire* [illegible] *Études de pastorale liturgique* (Lex Orandi 1, París 1944) p.212-224; P. Doncoeur, *Conditions fondamentales d'un* [illegible] ibid., p.53-80; L. Bouyer, *Quelques mises au point sur le sens et le rôle de la liturgie*: ibid., p.379-389; Kl. Ti-

d) *Por lo que ella puede significar* y significa en orden a la unión de las iglesias separadas, como se ha escrito en el capítulo anterior.

e) *Porque vivifica la parroquia*, ya que acentúa en ella el sentido de comunidad y de incorporación al Cuerpo místico de Cristo, participando en la acción litúrgica y viviendo el misterio de Cristo y de su Iglesia.

f) *Porque ayuda a crear una conciencia social y comunitaria.*

g) *Porque aumenta la consideración y estima* del pastor y del jerarca de las feligresías, de las diócesis y de la Iglesia universal, al verlo revestido de tantos poderes sacerdotales...

No agotamos la lista. Pero los puntos señalados son suficientes para mostrar cómo la liturgia puede servir de medio al pastor de almas para conducirlas a la participación más efectiva y vital de la misma liturgia, centro, fuente y fin de la pastoral, porque en ella, como en un lugar privilegiado sobre cualquier otro, se lleva a cabo la unión entre Dios y el hombre, o lo que es lo mismo, el encuentro entre el hombre y Cristo, para ser incorporado en su Cuerpo místico y participar de su naturaleza divina y así llenar el fin para el cual fué creado.

II. Pastoral del movimiento litúrgico

Podemos resumir la pastoral del movimiento litúrgico en esta frase ya común: «Llevar el pueblo a la liturgia y la liturgia al pueblo». Es decir, formar al pueblo para que pueda percibir la gracia divina, que desciende a raudales por la acción litúrgica y adaptar algunas formas de la acción litúrgica al pueblo de nuestros días, siempre en absoluta dependencia de la jerarquía de la Iglesia.

I. Llevar el pueblo a la liturgia

Lo primero que se requiere es que aquel que ha de conducir el pueblo a la liturgia esté bien enterado de lo que es la liturgia. *Nemo dat quod non habet*. Por oficio incumbe al sacerdote la misión de llevar el pueblo a la liturgia. Por consiguiente, todo sacerdote ha de tener una seria formación litúrgica para poder cumplir perfectamente con su oficio de pastor. Mas, aunque de hecho nunca tuviere cura de almas, por el mero hecho de ser sacerdote, es decir, persona habilitada para el culto divino, había de dar a su formación litúrgica una importancia capital.

MANN, *Die liturgie missionarisch geschen* (Freiburg, Herder 1947); G. VAN BEKKUM, *La renovación litúrgica al servicio de las misiones, relación en el Congreso de Asís de 1956*; cf. *Pío XII y la liturgia pastoral*... (Toledo 1957) p.147-167.

1. Formación litúrgica del sacerdote

La necesidad de la formación litúrgica del sacerdote ha sido intensamente señalada por los Sumos Pontífices y demás elementos de la jerarquía. La instrucción *Mentis nostrae* dice a este propósito: «Las enseñanzas encerradas en los misterios del año litúrgico que a todos proponemos deben ser meditadas especialmente por vosotros, sacerdotes, que con el sacrificio eucarístico y con el oficio divino tenéis una parte tan importante en el desarrollo del ciclo litúrgico».

Esto supone una seria preparación en los años de seminario [5]. El *Directorium Seminariorum* dice a este particular: «Procúrese seriamente la formación de los seminaristas en la misa, en los sacramentos y en el año litúrgico. Cuiden los superiores de imbuirlos en el espíritu de la liturgia sagrada, a fin de que, conviviendo más estrechamente con la Iglesia, participen más fructuosamente en los misterios de Cristo, de la Santísima Virgen y de los santos, fuentes de perfección y de vida cristiana».

El cardenal Suhard destacaba en 1946 el lugar privilegiado que la liturgia debe ocupar en la espiritualidad del sacerdote, y señalaba la necesidad de «penetrar en su espíritu, para que ellos, que son los depositarios de la oración de la Iglesia, sepan vivir y alimentarse de ella».

Y Mons. Bazelaire: «Dado el movimiento que entre los fieles ha surgido hacia una más profunda participación en los misterios de la Iglesia, el sacerdote debe estar compenetrado del espíritu de la liturgia, para ayudar a vivirlos y para aprovechar él mismo este medio de enriquecimiento espiritual».

Mons. Tarancón: «El sacerdote necesita de una formación litúrgica esmerada—no sólo ceremonial—que le capacite para realizar con toda dignidad su oficio» [6].

Esto en cuanto a la teoría. ¿La práctica es una auténtica realización de esos principios reiteradamente recordados por la jerarquía? Todos cuantos han tratado seriamente la cuestión, incluso con encuestas hechas entre los seminarios de una o varias naciones, no se han mostrado muy halagüeños sobre la formación litúrgica que en los seminarios reciben los seminaristas [7]. En comparación

[5] ALISEDA, en su artículo *La formación litúrgica del sacerdote*: «Liturgia» (Silos 1954) p.331ss, desciende más abajo aún y se traslada a la formación litúrgica del futuro sacerdote en su propia parroquia y hogar. Antes de ir al seminario ha debido vivir el seminarista la verdadera liturgia, conforme a sus aptitudes, en su propio pueblo, en el culto diario y dominical celebrado en su propio templo, limpio y aseado en todos sus elementos...

[6] *El sacerdote hoy y el mundo moderno*, ed. Sígueme (Salamanca 1959) p.141; Pío XII en la *Mediator Dei*, ed. Sígueme, n.242ss.

[7] J. SAUVAGE, *Formation liturgique au grand séminaire*: «Parois. et Lit.» (1947) p.132ss. *Vie liturgique au séminaire (Etats Unis)*: ibid., p.310ss; C. GARCÍA GAMBÍN, *La liturgia y el seminario*: «Liturgia», 4 (Silos 1949) p.128ss; A. BELTRÁN LLERA, *Datos sobre una encuesta sobre la vida litúrgica en los seminarios mayores de España (1955-56)*: «Seminarios», 3 (1956) 95-112; cf. «Liturgia», 12 (Silos 1957) p.165ss; A. SEQUÍA, *La piedad litúrgica en los seminarios*, ponencia en el Congreso Nacional de Perfección y Apostolado. Actas del mismo vol.2 p.285ss; B. JIMÉNEZ DUQUE, *Directrices del movimiento litúrgico en los seminarios*: «Liturgia», 13 (Silos 1958) p.105ss; H. JENNY, *Principes et méthodes de l'enseignement liturgique*: «Quest. lit. et parois.», 37 (1956) p.206-217; P. DONCOEUR, *Action liturgique et sainteté sacerdotale*:

con la formación litúrgica que recibían los seminaristas en los años anteriores, unos más, otros menos, ciertamente que se ha conseguido algo en los seminarios, y sobre todo se ha abierto ya el camino, que estaba antes muy cerrado. Cierto también que no faltan superiores que se han propuesto con empeño conseguir esa formación litúrgica de sus seminaristas y han trabajado en ello durante varios años; pero ellos mismos han confesado que el fruto ha sido relativamente poco. Todo esto no es de extrañar. Dom L. Beauduin, gran conocedor de todo cuanto a la liturgia se refiere, escribió en cierta ocasión que el trabajo de liturgización en general ha de ser lento, y sus frutos más lentos todavía, pues la desliturgización ha tardado siglos. El consuelo mayor que se puede tener actualmente es en la actitud tan decidida y eficaz en muchos, que generalmente muestran los reverendísimos ordinarios, los formadores de los aspirantes al sacerdocio y los maestros de las casas de formación de los religiosos.

Causas de la deficiente formación litúrgica en los seminarios. Además de las que han motivado la desliturgización general del pueblo, o tal vez como consecuencia de ellas, se pueden enumerar las siguientes:

1.ª Tiempo muy reducido dedicado a la enseñanza de la liturgia en la actual *Ratio studiorum*.

2.ª Exposición teórica fría y sin vida, basada generalmente en las rúbricas, a la que se ha añadido hace relativamente pocos años alguna noción de tipo histórico y arqueológico (Gueneau).

3.ª La liturgia, clasificada entre las materias apenas estimables bajo el concepto de teología pastoral (Guardini).

4.ª Desestima y negligencia durante mucho tiempo (L. Beauduin).

5.ª Cuestión sin importancia, cuyo aprendizaje se resumía en unos cuantos ejercicios prácticos de ceremonias y en tratar de hallar el número áureo del martirologio y el cómputo eclesiástico (Mons. J. Nabuco).

6.ª Ambiente litúrgico del seminario pobre (H. Jenny).

7.ª Profesorado no preparado de antemano, sin una capacitación especial, sino únicamente con la que ellos mismos se hacen antes de la clase. Influye también mucho en esto que con frecuencia se encomienda la clase de liturgia ya a uno, ya a otro.

8.ª Piedad litúrgica del seminarista deficiente (Suquía, Jenny...).

9.ª Biblioteca poco nutrida en obras litúrgicas.

Ciertamente, algunas de estas causas están ya superadas en no pocos seminarios y se tiende a la superación de todas. Mas queda aún mucho por hacer.

Principios de una buena formación litúrgica en los seminarios.—Es una labor que no incumbe sólo al profesor de liturgia ni a los encargados de la disciplina y dirección del seminario, sino una labor de conjunto de todos los que en cierto modo están relaciona-

«La Maison Dieu», 4 (1945) p.93ss; R. PILKINGTON, *Les seminaristes et la liturgie*: «Les Quest. Lit. et Paros.», 19 (1934) p.29-32.

dos con la formación integral del futuro sacerdote. Con razón D. C. S. Aliseda hace depender la formación litúrgica del seminarista también de su propio hogar y vida parroquial anterior a su entrada en el seminario.

Principalmente incumbe, naturalmente, a los superiores del seminario, director espiritual, profesor de liturgia, profesores de los cursos teológicos, especialmente los de dogma, moral, exégesis bíblica, patrística, historia eclesiástica, arte sacro, canto litúrgico. Muy acertadamente ha escrito Roguet: «El movimiento litúrgico no consiste únicamente en una mayor inteligencia de las rúbricas, o en una restauración del canto gregoriano, o en la estética de los ornamentos sagrados. El movimiento litúrgico abarca toda la cultura cristiana: biblia, patrística, teología, pastoral, arte sagrado, canto... Por tanto, digámoslo de paso, para crear un movimiento litúrgico en los seminarios, no es suficiente aumentar las lecciones de liturgia propiamente dicha. Esta restauración reclama un cambio de orientación en toda la enseñanza» [5].

En el modo de realizar esta restauración algunos son demasiado radicales, lo cual ciertamente no conducirá a nada útil. La renovación ha de ser progresiva y dependerá mucho de las universidades donde se forman los futuros profesores del seminario. Muchos de ellos van aportando ya nuevas formas y nuevos puntos de vista en la enseñanza del dogma, moral, exégesis...

Ante todo se requiere una presentación total y científica de todo el misterio de Cristo, sin romper nada de su unidad ni en la exposición ni en el método. El cristianismo es principalmente una religión de salvación, una *oeconomia salutis* realizada en diversas fases íntimamente unidas: Antiguo Testamento, Nuevo Testamento, vida sacramental o litúrgica, Jerusalén celeste. O lo que es lo mismo, la presentación de la revelación como una historia sagrada: la historia de las intervenciones de Dios en el mundo y las respuestas de los hombres a Dios y su conclusión final en la eternidad. En el momento en que toda la enseñanza del seminario estuviere iluminada a la luz de estos principios, haciendo notar el lugar que a la liturgia corresponde en la historia sagrada y en el misterio total de Cristo, la formación litúrgica del seminarista habrá aumentado considerablemente. Jamás habrá vida litúrgica en los seminarios sin el conocimiento del misterio central de la redención, sin profundizar en la teología sacramental, sin conocer en toda su extensión, en cuanto es posible, al hombre, el misterio pascual de Cristo. A su vez, difícilmente puede conocerse todo esto si se ignora que esto mismo es reactualizado en la liturgia y en el modo en que lo es. Esto interesa e incumbe al exégeta al dar el sentido fuerte y puro de la Palabra de Dios; al teólogo, al hacer la exposición de los dogmas; al historiador, al exponer los diversos actos de la vida de la Iglesia; al patrólogo, al exponer la doctrina de los Santos Padres, que siempre se han movido

[5] *Vrai et fausse définition de la liturgie*: «Musique et Liturgie», 27 (1952) p.2. El P. Vagaggini ha expuesto esto mismo con mayor detención y detalles en la parte cuarta de su obra *El sentido teológico de la liturgia*: ***Fe y liturgia***.

dentro de ese modo de concebir la revelación... Puede esto armonizarse perfectamente con el modo de concebir y explicar la teología en el sentido escolástico, el cual así queda vigorizado y perfeccionado, acentuándose la unidad que existe en el plan de Dios, cosa que no está completamente revalorizada en el método actual que generalmente se sigue en la enseñanza en el seminario.

El mismo profesor de liturgia ha de tenerlo muy presente y hacer depender su exposición de la misma historia sagrada o revelación, es decir, del aspecto teológico de la liturgia en general y de cada rito litúrgico, sin descuidar tampoco el aspecto ascético, pastoral, rubricístico, así como la evolución histórica de los ritos.

La liturgia en el ambiente del seminario.—La liturgia no debe ser sólo el objeto de una disciplina dentro del cuadro general de estudios, sino el principio de una vida. La enseñanza de la liturgia supone, desde el seminario, una aplicación práctica de acuerdo con la enseñanza dada. Esto siempre, pero de un modo especial los domingos, en las fiestas y diversos tiempos del año litúrgico. Un espíritu litúrgico, o más exactamente, la vida eucarística de la Iglesia, entendida ésta en toda su profundidad y no sólo en lo que se refiere al tabernáculo, ha de influir en toda la vida espiritual del seminario: lectura espiritual, oración, retiros, etc. Y a este espíritu general se acomodará la dirección espiritual, dentro de lo que ésta tiene de particular en cada caso [9].

La liturgia y la pastoral.—La formación litúrgica del seminarista ha de ser de tal modo que no sólo sea asimilable al seminarista, sino también que él mismo la viva y pueda predicarla casi espontáneamente en medio de su pueblo; la liturgia ha de animar toda su acción sacerdotal. Es la acción de la Iglesia, del pueblo de Dios; por lo mismo, no ha de ser enseñada sólo como una ciencia capaz de enriquecer la inteligencia de los alumnos, ni como la fuente de una vida espiritual personal, sino también como el medio que Cristo pondrá en sus manos para salvar al mundo. El fin de los cursos de liturgia ha de ser el de ayudar a los futuros sacerdotes a formar a su pueblo por los misterios sagrados que él realiza. Es gran lástima que, generalmente, a los sacerdotes les sirvan poco los cursos que tuvieron en el seminario para la realización de su ministerio sacerdotal y tengan que acudir a folletos de actualidad. El seminario no ha de ser tanto una «escuela teológica» cuanto un «aprendizaje» o capacita-

[9] En los seminarios mayores, la misa rezada siempre debe ser dialogada, conforme al modo cuarto de la instrucción de la Sagrada Congregación de Ritos del 3 de septiembre de 1958. La misa cantada ha de celebrarse con toda perfección tanto en la ejecución del canto como en las ceremonias. Las vísperas, cantadas los domingos y días de fiestas. Para las oraciones de la mañana y de la noche se han editado en España fórmulas muy aceptables, como las del seminario de Barcelona. No viene mal la celebración de algún que otro ejercicio paralitúrgico vespertino. La celebración de las novenas, triduos, meses..., ha de ser influenciada por el espíritu de la liturgia, según la mente de la *Mediator Dei*. Es muy importante también para la formación litúrgica del seminarista la construcción y decoración de la capilla, la confección de los ornamentos, el aseo y pulcritud en todo lo que se refiere al culto. La preparación de las distintas fiestas o tiempos litúrgicos por medio de guiones radiofónicos... Mucho se ha hecho ya en este aspecto. Gratamente nos ha sorprendido en la visita que hemos hecho a algún seminario el gran entusiasmo y preocupación por todo lo que a la liturgia se refiere y su participación en la misa.

ción profesional, una iniciación a la acción sagrada de la Iglesia [10], en la cual el elemento científico ha de tener un lugar importante, pero no es, ni mucho menos, el principal.

Sugerencias para el método que se ha de seguir en la enseñanza de la liturgia.—Los cursos de liturgia han de tener la seriedad de los cursos superiores. Se le dará más tiempo del convenido. Nos parece de buen resultado la clase semanal durante los cursos de teología, dejando para el último más tiempo, debido a las rúbricas, de las que se darán no sólo los preceptos, sino también su propio sentido. Se procurará que sea un curso activo, en el que se encomienden algunos trabajos de investigación relacionados con la materia que se trata. Se harán constantemente síntesis del conjunto de materias que se trate, porque esto aclara mucho y prepara para la pastoral. Se harán análisis de textos litúrgicos: misal, breviario, ritual, en sus contextos literarios, históricos y litúrgicos, y se los comentará y comparará, haciendo resaltar su idea dominante. Se procurará estudiar, en cuanto sea posible, las fuentes de la liturgia y los textos antiguos [11].

Después de salir del seminario, el sacerdote ha de ampliar más sus conocimientos litúrgicos con la adquisición de obras sobre la materia, con revistas especializadas, con la asistencia a los coloquios de pastoral litúrgica u otros congresos, semanas o reuniones semejantes. Esto es sumamente importante para aquellos que en el seminario han tenido una formación litúrgica deficiente.

Además del sacerdote y religioso, también los seglares pueden y deben aportar su colaboración en el apostolado litúrgico. Pío XII decía a este propósito en la encíclica *Mediator Dei*: «Para que el pueblo cristiano pueda conseguir dones sobrenaturales cada vez con mayor abundancia, instruídlo (se dirige a los obispos) con cuidado por medio de oportunas predicaciones, y especialmente con discursos y ciclos de conferencias, con semanas de estudio y con otras manifestaciones semejantes, sobre los tesoros de piedad contenidos en la sagrada liturgia. A este fin tendréis, ciertamente, a vuestra disposición a los miembros de la Acción Católica, siempre dispuestos a colaborar con la jerarquía para promover el reino de Jesucristo [13]. Por lo mismo, también a ellos les incumbe la necesidad de una formación litúrgica seria si quieren secundar los deseos del Papa.»

Supuesta la formación litúrgica del sacerdote y de todo aquel que trabaja en el apostolado litúrgico de formar litúrgicamente al pueblo, es decir, de llevar la liturgia al pueblo, el primer acto es el de

[10] H. JENNY, a.c., p.214.

[11] Es lástima que aún no abunden las publicaciones de textos y fuentes de la liturgia. Entre nosotros, lo mejor hasta ahora es *Textos eucarísticos* (BAC) y *Oraciones de los primeros cristianos*, publicadas en la colección Patmos. Probablemente el futuro del movimiento litúrgico en España nos depara grandes sorpresas en este aspecto.

[12] C. DA SILVA, C. M., *La formación litúrgica del seminarista*: «Rev. Ecl. Brasileira», vol.14 fasc.2 (1954) p.328-344; C. S. ALISEDA, *La formación litúrgica del sacerdote*: «Liturgia» (Silos 1954) p.331ss. Dom Casimiro tiene el gran mérito de haber despertado un gran entusiasmo por la liturgia pastoral a muchos sacerdotes españoles. Sus folletos y publicaciones tienen un carácter pastoral marcadísimo.

[13] Ed. Sígueme, n.248.

crear la asamblea litúrgica o el de reforzarla y perfeccionarla si ya más o menos existe.

La primera e indispensable condición de toda participación activa es la que los fieles formen una unidad compacta e indivisible entre sí y con relación al altar; unión que, aunque puramente local y externa, es el signo inicial que para los mismos fieles debe representar el misterio de la asamblea en cuanto comunidad [14].

2. La Asamblea litúrgica

Se ha repetido mucho que los fieles no son espectadores, simples beneficiarios, sino actores de la celebración. Mas este papel de los fieles podría ser concebido como un favor que se les concede, una tolerancia, o al menos como una intervención individual de cada uno. Urge encontrar la noción de asamblea, es decir, de una visión comunitaria de la oración litúrgica. Esto ha sido el resultado de la convergencia de diversos intentos más característicos de la vida de la Iglesia en estos últimos años. De una parte, el hombre actual, muy sensible a los valores comunitarios, y deseoso de encontrar en la Iglesia de Cristo la satisfacción profunda de su deseo, y los teólogos, que han subrayado vigorosamente el aspecto social del dogma cristiano. De otra parte, los misioneros, angustiados por las dificultades de conquistar las masas, reclaman urgentemente el retorno a una vida comunitaria de los cristianos como condición indispensable de la conquista y perseverancia de los pueblos [15].

Esta vida comunitaria no hay que fabricarla o inventarla. Existe en la asamblea litúrgica. Sólo hay que revalorizarla y vivirla. Los historiadores del culto nos han presentado unánimemente el domingo como el día en que los cristianos han de reunirse en «asamblea» [16].

Asamblea, misterio divino.—La asamblea lleva a la eucaristía; ésta es su perfección, su punto culminante; la eucaristía siempre ha sido la reunión por excelencia, la sinaxis. Mas la eucaristía supone la asamblea ya reunida; luego, si no penetramos en el carácter comunitario de la asamblea, difícilmente conoceremos el aspecto comunitario de la eucaristía.

La asamblea litúrgica es un signo y un símbolo de las realidades sobrenaturales: *Ekklesia*. Es la reunión en nombre de Cristo, en la cual *aliud videtur et aliud intelligitur*. Por lo mismo debe ser estudiada sucesivamente en el plano del signo y de las realidades significadas, es decir, en términos patrísticos y escolásticos, como *sacramentum* y como *res sacramenti*.

[14] ROGUET, *Teología de la asamblea litúrgica, conferencia presentada en el Congreso litúrgico de Lugano* (1954). Cf. «Liturgia» (Silos 1955) p.38ss.

[15] Cf. G. MICHONNEAU, *Paroisse, communauté missionnaire* (París 1945) p.41-91. Se ha traducido al español esta obra.

[16] Sobre esto ha escrito cosas muy buenas MARTIMORT, *La asamblea litúrgica, misterio de Cristo*: «La Maison Dieu», 40 (1954) p.5-29. Aún se lamenta de que los principales manuales de liturgia (y señala varios) hayan descuidado exponer el sentido de la asamblea litúrgica en la Iglesia. Felizmente, hay que reconocer que esto ha constituído como el punto capital de las preocupaciones del movimiento litúrgico en países como Alemania, Austria, Holanda, Francia, Bélgica y algo también en España y países hispanoamericanos. Cf. también VAGAGGINI, o.c., p.47.65.96ss.253.254 262.268.379.792.812.833.

El *sacramentum* en la asamblea está constituído por la descripción misma de la asamblea y las condiciones que debe llenar, de las cuales se dirá algo más adelante.

Para conocer la *res sacramenti* hay que partir de una afirmación intermediaria: la asamblea litúrgica es la manifestación de la Iglesia, uno de los principales elementos de la visibilidad de la Iglesia. Es la Iglesia en acto, en su actividad más normal [17]. La asamblea litúrgica proclama a los ojos de la fe la *ekklesia* organizada por Dios Padre en Cristo Jesús (cf. 1 Tim 1,1; 2 Thes 1,1; Dt 4,9-13; 9,10; 18,15-18; Heb 12,18ss), la presencia siempre actual y vivificante de Cristo entre los hombres, la unidad de los fieles con el Padre por medio de Cristo y en el Espíritu Santo y la unidad en Cristo de los fieles entre sí en un solo cuerpo. Proclama luego el pacto y el empeño de la Iglesia a seguir a Dios en Cristo, a caminar según Cristo, que es lo propio de toda vida cristiana extralitúrgica. Proclama en tercer lugar la intervención de Dios en la historia, la unidad de esta historia sagrada dirigida por El, la manifestación plenaria y sustancial de Dios en Cristo, *temporibus novissimis*, la muerte y resurrección de Cristo, su triunfo glorioso a la derecha del Padre. Y, en fin, proclama también y anuncia, espera y evoca su retorno glorioso como juez y la gloria futura de la ciudad bienaventurada, cuando Dios será todo en todos sus moradores [18].

Es muy importante no perder nunca de vista esta *res sacramenti* de la asamblea litúrgica. Tiene ello un valor inmenso en la vida del cristiano. El fiel no forma parte anónimamente de una Iglesia universal, confusa; el fiel se une a la Iglesia católica, extendida por toda la tierra mediante una iglesia local, mediante una feligresía, mediante una parroquia. Esta iglesia local, sólidamente fundada, gracias al obispo, en comunión con la Santa Sede, está siempre unida místicamente a una familia de hijos de Dios; mas esta realidad de la fe no aparecerá si periódicamente no existe la reunión material de todos sus miembros para la celebración litúrgica. En este sentido, la asamblea litúrgica es una *epifanía* de la Iglesia, como se la ha llamado en estos últimos años, en el sentido de que no se manifiesta sólo a los que forman parte de ella, sino que de la misma sinaxis brota una fuerza evangélica, apostólica y misionera.

Por lo mismo, la asamblea litúrgica manifiesta a la iglesia local y participa íntegramente en el misterio de la Iglesia. Y por ser la asamblea litúrgica la Iglesia manifestada, la iglesia materialmente reunida posee la misma eficacia de la obra de la Iglesia: *opus operantis Ecclesiae*. Las condiciones enumeradas por los autores para la validez de su eficacia no tienen otro sentido que asegurar el carácter auténticamente eclesial de la reunión y de la oración.

La asamblea litúrgica es la voz de la Esposa.—La *Mediator Dei* habla de la oración pública de la Esposa de Cristo [19], «activi-

[17] H. DALMAIS, *La liturgie acte de l'Église*: La Maison-Dieu, 19 p.7-25.
[18] Cf. VAGAGGINI, o.c., p.96-97.
[19] BUGNINI, 37.

dad propia de la Esposa sin tacha de Jesucristo»[20]. La unanimidad de los corazones y de las voces de todos los miembros de la asamblea litúrgica forma una voz única, la de la Iglesia, Esposa de Cristo[21].

La asamblea litúrgica, oración de Cristo y la Iglesia, Cuerpo místico.—La *Mediator Dei* expone profundamente esto:

«El divino Redentor quiso también que la vida sacerdotal iniciada por El en su cuerpo mortal, con sus plegarias y su sacrificio, no cesase en el transcurso de los siglos en su Cuerpo místico, que es la Iglesia, y por esto instituyó un sacerdocio visible, para ofrecer en todas partes la oblación pura, a fin de que todos los hombres, del Oriente al Occidente, libres del pecado, sirviesen espontánea y voluntariamente a Dios por deber de conciencia.

La Iglesia, pues, fiel al mandato recibido de su Fundador, continúa el oficio sacerdotal de Jesucristo, sobre todo por medio de la sagrada liturgia. Esto lo hace en primer lugar en el altar, donde es perpetuamente representado y renovado el sacrificio de la cruz, con la sola diferencia del modo de ofrecer; después, con los sacramentos, que son instrumentos especiales, por los cuales los hombres participan en la vida sobrenatural, y, por último, con el cotidiano tributo de alabanzas ofrecidas a Dios Optimo Máximo.

«¡Qué gozoso espectáculo—decía nuestro predecesor Pío XI, de feliz memoria—ofrece al cielo y a la tierra la Iglesia orante, cuando continuamente, durante todos los días y todas las noches, se cantan en la tierra los Salmos, escritos por inspiración divina, no quedando hora alguna del día que no esté consagrada con una liturgia propia, ni edad de la vida humana que no tenga su puesto en la acción de gracias, en las alabanzas, en las preces, en las aspiraciones de esta plegaria común del Cuerpo místico de Cristo, que es la Iglesia!»[22]

Todo esto muestra el grado principal que la asamblea litúrgica tiene en la vida de la Iglesia: «Donde estén dos o más reunidos en mi nombre, allí estoy yo».

Tal idea arraigó profundamente en las primitivas comunidades cristianas. La primera realidad litúrgica que aparece a los ojos de quienes en los primeros siglos del cristianismo observaban el culto de los cristianos era la de la reunión: *convenire: quod essent soliti stato die ante lucem convenire carmenque Christo quasi Deo dicere*[23]. En el vocabulario de Oriente, la celebración eucarística terminó por identificarse con el de reunión: *sinaxis*.

La antigüedad no conoció una reunión para los esclavos y otra para los libres y patricios. A la misa que celebraba el obispo, rodeado de su presbiterio y servido por los diáconos y demás clérigos inferiores, podían y debían asistir todos: patricios y esclavos. En ella todos recibían el pan eucarístico y se daban el ósculo de paz, y ¡qué felicidad! Tal vez hubieron de imponerse algún sacrificio. ¿Puede hallarse separación más grande entre hombres que la del esclavo y el patricio? En la asamblea litúrgica todo queda igualado en el sentido antes expuesto.

20 Ibíd., 27.

21 Cf. MARMIÓN, *Jesucristo, vida del alma*, vers. esp., 5.ª ed. (Barcelona 1955) *Vox sponsae* p.325-345.

22 El Sígueme, n.4-6.

23 PLINIO EL JOVEN, *Ep.* X 36. Lo mismo San Justino, I *Apol.* 77,3 y 7; San Pablo, 1 Cor 11,18.20.33.

Primacía de la asamblea litúrgica.—Si donde están dos o tres reunidos en el nombre de Cristo allí está El en medio de ellos, según la promesa del mismo Cristo, mucho más lo está cuando éstos se encuentran reunidos para la celebración de un acto cultual litúrgico, de suyo tan íntimamente ligado a Cristo por voluntad suya o por la de su Iglesia [24]. Esta presencia es real, aunque diferente de la eucarística, la cual, no obstante, se encuentra condicionada por la de los fieles. Sin algún bautizado no hay presencia eucarística; sin comunidad de creyentes no hay un *mysterium fidei*; sin reunión de hermanos no hay *vinculum caritatis*. Y esta asamblea, ya unida y santificada, es unida y santificada todavía más por la eucaristía.

Tal es el misterio de la asamblea litúrgica, que ofrece un campo casi sin explorar a los mismos teólogos [25].

Medios pastorales para la consecución de la asamblea litúrgica.—Unos son extrínsecos y otros intrínsecos.

a) EXTRÍNSECOS.—La instrucción por parte del sacerdote o catequesis litúrgica: adoctrinar al pueblo, iluminarlo, unirlo en la fe, sacarlo de un ambiente de incredulidad y egocentrismo, para transportarlo al reino de Dios, cimentado en la fe y en la caridad. De lo contrario, la asamblea litúrgica sería un signo *insignificante* y vacío al faltar en sus miembros esta voluntad de unidad.

Esta instrucción ha de preceder y acompañar a la acción litúrgica. La misión de los directorios pastorales, tanto para los sacramentos como para la misa, da suma importancia a esta instrucción en la misma acción litúrgica.

Procurar poco a poco, pero con decisión y firmeza, que los fieles participen comunitariamente en los actos cultuales, según los modos que diremos más adelante. No romper sistemáticamente con los moldes antiguos ni imponer sobre los hombros de los fieles una carga que no pueden soportar.

b) INTRÍNSECOS.—Son los que lleva consigo la misma acción litúrgica.

1) *Posturas del cuerpo.*—No basta que los fieles estén unidos; es menester que pongan de manifiesto esta unión entre sí y en la acción común, adoptando posturas exteriores comunes que correspondan a las diversas fases de la acción litúrgica y manifiesten la unidad.

La experiencia demuestra que esta postura exterior es un medio eficaz y altamente pedagógico, porque, aparte de ser para el cristiano que asiste a la acción litúrgica un espectáculo ejemplar, ayuda a los mismos miembros de la comunidad a profundizar e incrementar la vivencia de esta unidad.

2) *Procesiones.*—Las posturas uniformes de la asamblea no son

[24] Es muy probable que el mismo texto lleve un sentido litúrgico grande.

[25] Hay que penetrarlo más profundamente y con mayor reflexión y atención. Ayudará mucho a ello el estudio de los temas: doctrina de la Iglesia, presencia divina en el hombre, eucaristía, bautismo, jerarquía...

suficientes. Es necesario también que el pueblo se mueva por el interior de la iglesia ordenada y armoniosamente. Las procesiones desempeñan un papel importante en la participación activa. Mas para que adquieran todo su significado ha de realizarse conforme a las normas del rito litúrgico, para poner así de manifiesto el misterio de la Iglesia en peregrinación constante hacia el cielo. Aunque han desaparecido ya algunas de estas procesiones, como las del introito y ofertorio, y las que quedan aún vienen de tarde en tarde, como las de la Candelaria, domingo de Ramos y vigilia pascual, tenemos siempre las de la comunión, que en el modo en que se hace puede indicar el grado de participación activa de la comunidad [26].

3) *El canto.*—Es un elemento principal en la asamblea en orden a la participación en la acción litúrgica; por eso ocupa un lugar destacado en el actual movimiento litúrgico desde los tiempos de dom Guéranger.

El canto exige al individuo una parte de abnegación y otra de júbilo, al mismo tiempo que ayuda a crearlos; precisamente son estos profundos sentimientos los que se necesitan en los momentos del sacrificio.

El canto produce la fusión de muchas voces en una unidad incomparable, y, a su vez, por medio de él responde la asamblea al celebrante, uniéndose así a la acción sacrificial.

No siempre es fácil conseguir que los fieles canten. En ese caso se puede emplear el tono recto hasta conseguir la participación de los fieles en el canto litúrgico. El elemento lírico del canto caracteriza muy bien el sacrificio de acción de gracias, la nueva Pascua del nuevo pueblo de Dios.

4) *Atención.*—Es una forma auténtica de participación que se ha de desarrollar por todos los medios. Colabora mucho en esto también la arquitectura del templo, pues de ella depende la estructura y posición del altar, la iluminación, etc. Lo mismo hay que decir de las condiciones acústicas, de la dignidad y belleza de las ceremonias, etc., etc.

5) *Admiración.*—Es la forma lírica de la atención. Las ceremonias sagradas no deben convertirse en ocasión de espectáculos y exhibición, pero tampoco han de quitar el debido reposo y serenidad que los fieles vienen a buscar en el culto. La celebración, así considerada, puede ser para los fieles una fuente de inspiración y los puede elevar sobrenaturalmente.

6) *Silencio.*—Es una forma muy importante de la asamblea en orden a la participación activa en la liturgia. Sin embargo, conviene recordar la distinción profunda que el cardenal Suhard hacía entre silencio de la inercia, del individualismo, de la indigencia, y el silencio de la plenitud, que no es vacío, sino cúspide: la cúspide de la participación, ya que este silencio, y solamente él, realiza esa unión con Dios que es el objeto último de toda acción litúrgica y el complemento perfecto de la participación en el misterio.

[26] No están prohibidas, y en algunas iglesias se han restaurado, sobre todo la del introito en la misa cantada.

7) *Diálogo.*—Fomenta mucho la unión de los miembros de la asamblea, pues las oraciones y aclamaciones litúrgicas, y en general todo formulario litúrgico, están en plural: *Oremus, Dominus vobiscum, Habemus ad Dominum, Gratias agamus...*

Para convocar la asamblea litúrgica, la Iglesia ha usado desde muy antiguo las campanas. En este sentido, las campanas también están enroladas en el misterio de la asamblea litúrgica, como medio que la Iglesia utiliza para su reunión.

Comunidad parroquial o diocesana y comunidad monástica o religiosa.—El ermitaño se aparta de la comunidad eclesial y forma en el desierto un nuevo tipo de comunidad en virtud de un carisma superior, ante el cual la Iglesia, inspirada por el Espíritu Santo, se inclina alegremente. Esta consonancia alegre de la comunidad con el don recibido por el elegido hace que el carisma sea considerado por ella como un fruto de unión con Cristo, de su vida con él. Es Cristo quien llama a ello, como llamó a los mártires.

El monje posee con la comunidad eclesial, de donde dimana una relación radical, el gozo acogedor de los hermanos en Cristo y la eucaristía: *sacramentum unionis* [27].

No hay que pensar en «iglesias completas» como tales entre los monjes. Nunca se dieron en la historia.

El carácter diferente de la comunidad monástica y la eclesial está en que la primera está de suyo toda entregada a la alabanza divina. Sólo Dios, meditación y salmodia. Su trabajo, su comida, su sueño..., todo va acompañado de oración. Parece estar más con la Iglesia triunfante que con la militante. La segunda ha de morar en la tierra, mezclarse en los problemas de la tierra. El obispo ha de morar en medio del ambiente social de las multitudes...

El enjuiciamiento del monacato antiguo resulta delicado y difícil en este aspecto, pues aunque algunas veces se nota cierto carácter individualista, en el sentido de que su ideal era la transfiguración tabórica: *Neminem viderunt nisi solum Iesum*, sobre todo en el Oriente con el «hesycasmo»: *Ducam eam in solitudinem et loquar ad cor eius* (Os 2,14), sin embargo, estos mismos solitarios salen a veces del desierto impulsados por un gran celo apostólico, como el mismo San Antonio, según cuenta la *Vita Antonii* de San Atanasio: otras veces acuden multitudes a visitarlos, y ellos les hablan y predican el Evangelio. Existen casos aislados, muy contados, en los que, al menos según los testimonios que se tienen de ellos, temporal o habitualmente llevaron una vida completamente solitaria. Mas esto nada supone.

En general, hay que decir que los monjes antiguos han hecho gran uso de la liturgia y la han vivido plenamente [28].

No existe oposición alguna entre las comunidades parroquiales y diocesanas y las conventuales. Las dos pertenecen por igual a la

[27] Dom Besse, [illegible]
Cf. también O. Rousseau, [illegible] Maison Dieu», 51 (1957) p.10-30.

[28] Cf. Vagaggini, o.c., p.676ss.

Iglesia; incluso las comunidades conventuales exentas tienen alguna relación con la diócesis, como lo prescribe el Código de Derecho canónico y los mismos formularios litúrgicos; v.gr., nombrar en el canon al obispo, recitar las oraciones imperadas por él... [29].

3. Método para un trabajo de liturgización de una parroquia

Pío Parsch distingue dos corrientes en el movimiento litúrgico: el movimiento litúrgico como tal y el movimiento litúrgico popular.

El primero tiende a hacer comprender y cultivar la liturgia en la integridad de su contenido, de su profundidad y de su belleza; su ambiente adecuado son los monasterios, donde se celebra impecablemente la liturgia y donde se hace caso omiso del pueblo, y donde el *Opus Dei* ocupa el lugar primero.

El segundo mira al pueblo; pretende hacer que el pueblo participe en la liturgia [30].

No es completamente exacta esta división. En realidad, el movimiento litúrgico es uno y tiende a que los fieles todos, los de los monasterios y los de las parroquias, vivan íntimamente la liturgia de la santa madre Iglesia, cada uno dentro de su misión peculiar, conforme a su estado y oficio. A ello contribuye mucho el estudio profundo que se hace de las cuestiones que afectan a la liturgia, del cual no puede prescindir el pueblo; más aún, él es propiamente el beneficiario de tales estudios, pues todos los medios que se tienen actualmente para la liturgización del pueblo son en su mayoría fruto del estudio profundo que se ha hecho desde el tiempo de dom Guéranger sobre las cuestiones que afectan a la liturgia de la Iglesia. Las mismas reformas litúrgicas no se hubieran tenido si tales estudios no se hubieren hecho. Esto no obstante, el método seguido por Pío Parsch es digno de ser tenido en cuenta, y nosotros no lo olvidamos en nuestra exposición.

Antes de entrar con el método, es menester tener un concepto claro de la parroquia como célula litúrgica de la Iglesia.

La parroquia.—Según el Código de Derecho canónico, la parroquia es una parte de territorio diocesano que tiene iglesia especial, pueblo determinado y rector propio, a quien está encomendada, como a propio pastor, la cura de almas en dicho pueblo y territorio (can.216). Está, pues, integrada por los elementos siguientes: la feligresía o pueblo, el territorio, la iglesia especial, la cura de almas, el párroco y su dote beneficial.

De estos elementos son constitutivos esenciales la feligresía y el párroco (elementos materiales) y la cura de almas (elemento formal); los demás son elementos integrantes, sin los cuales la parroquia existe, aunque imperfectamente.

En el Cuerpo místico de Cristo, la parroquia es una célula, la

[29] Dom F. Dekkers, *Les anciens moines cultivaient-ils la liturgie?*: «La Maison Dieu», 51 (1957) p.31-54 (se pueden discutir algunos de sus puntos de vista); B. Luyk, O. Prem., *Influence des moines sur l'office paroissial*: ibid., p.55-81. Es un estudio interesante.

[30] Cf. *Volksliturgie* (Viena) c.2 p.66ss.

parte más pequeña de su organización jerárquica. Es una realidad espiritual en el sentido propio de la palabra, y lo es en la medida misma en que el párroco distribuye la verdadera vida divina e instaura entre sí y sus feligreses una estrecha unión de pensamiento y de corazones, especialmente por medio de la acción litúrgica [31].

Nuestro siglo ha descubierto a la parroquia por medio del movimiento litúrgico y por la pérdida del apoyo humano que en otro tiempo prestaban a la Iglesia los poderes seculares, lo cual ha motivado una revalorización de sus instituciones, y sobre todo de la parroquia, a la que se trata de restaurar como comunidad de vida sobrenatural.

Tendencias antagónicas.—El concepto propiamente jurídico de la parroquia, territorio propio limitado a un párroco, fué obra de Trento. Mas su pensamiento ha tardado en realizarse, debido a dos tendencias opuestas sobre el concepto de parroquia: el *parroquianismo*, que propugnaba la autonomía de la parroquia, por considerarla de origen divino; y el *secularismo*, que negaba todo valor sobrenatural y de carácter colectivo o comunitario a la parroquia, en cuanto que todo eso implicaba un misterio sacramental.

Contra esas falsas concepciones de la parroquia está la doctrina pontificia y el mismo dogma.

Mons. Montini, cuando todavía era prosecretario de Estado de Su Santidad Pío XII, escribió en nombre del Papa a la Semana Social del Canadá una carta, de la que entresacamos los párrafos siguientes:

1. La parroquia es la célula base de la Iglesia..., la que más cerca está del hombre y de sus problemas. Por ella la Iglesia se encarna en el suelo de todas las tierras y se ofrece como refugio fuerte y estable a las muchedumbres que integran los grandes éxodos que presenciamos.

2. La parroquia es la educadora de la vida por sus dimensiones humanas. Es una gran familia, cuyo padre espiritual es el sacerdote. Nadie en ella es extraño. La alegría y la tristeza de uno es la alegría y la tristeza de todos.

3. Es el centro de la plegaria pública. Junto al altar de la iglesia parroquial, el descanso del domingo adquiere su pleno significado de cesación del trabajo, de reposo festivo y espiritual, de culto. Sobre estas bases, la parroquia puede devolver al mundo de hoy el elevado ideal social de que carece y ser un centro de atracción para todos los hombres de buena voluntad, y sobre todo podrá volver a ser el núcleo germinal de la Iglesia, la base fundamental y «la sólida armadura que asegure la vitalidad perenne de la Iglesia», como auguraba Pío XI en 1936.

Con todo, la parroquia ha de estar subordinada a la idea y realidad de diócesis dirigida por un obispo [32].

[31] M. Garrido, *La liturgia en la vida parroq*[illegible]

[32] Muchas de estas ideas, en algunos detalles, son motivo de discusión entre los teólogos, como la del episcopado y presbiterado.

Valores comunitarios de la parroquia.—Se deducen del análisis de sus elementos constitutivos:

"Es el pueblo santo nacido de las aguas bautismales, que tiene un padre espiritual que le ha engendrado. Por él debe éste ofrecer el santo sacrificio en días determinados. A él se debe en cuerpo y alma, en virtud de su oficio pastoral, que le obliga a ponerse al servicio de su grey como buen pastor. El carácter de las relaciones de esta comunidad, que es la parroquia, con Cristo, se desprende de su misma vinculación territorial, por la cual la existencia de dicha comunidad es independiente de las contingencias inherentes a personas o cosas.

Esta entrega del pastor a su grey nace también de la estabilidad y unicidad características de la parroquia, en las que la Iglesia ve reflejado el misterio de su unión con Cristo. Esto explica asimismo la misión fundamental de la parroquia: la de ser germen del crecimiento orgánico de la Iglesia, por cuanto en ella son engendrados los cristianos, y porque, a través de ella, la Iglesia penetra en la intimidad humana y en el alma de cada pueblo, cuyos hijos se sienten coadunados en los acontecimientos de la feligresía y de la Iglesia universal.

Sobre esta base descansa igualmente la universalidad y el espíritu misionero de la parroquia: solidaridad y fraternidad alrededor del altar.

La parroquia y el sentido de responsabilidad.—Falta, en general, un sentido de responsabilidad en el laicado, debido en parte al proceso de masificación, a la despersonalización, la desconexión con las comunidades naturales y sobrenaturales, la preocupación diaria por los problemas con que ha de enfrentarse, la inestabilidad permanente...

El remedio contra este mal es presentar el ideal de la Iglesia primitiva: «un solo corazón y una sola alma», el sentido de comunidad. Hacerles ver que son miembros del organismo viviente de la Iglesia. El sentido comunitario se convertirá en la refutación más auténtica del individualismo infiltrado en la religiosidad católica. El mejor factor de la unidad, y por lo mismo de la comunidad, es la liturgia.

La parroquia y la liturgia.—Centro vital de la comunidad es la vida litúrgica. En torno a ella ha de renovarse y organizarse la parroquia. Por eso es necesario hacer de la asamblea un sujeto apto que sepa participar digna y fructuosamente en el culto público de la Iglesia. Así lo requiere su doble carácter de acto social y comunitario, no debiendo permitirse que los fieles continúen por más tiempo en la ignorancia de las funciones principales de la liturgia, de sus simbolismos, de su fuerza santificadora...

El domingo ha de ser el día por excelencia de la comunidad,

que, congregada en su totalidad junto al altar, se nutra de la palabra divina y del cuerpo del Señor [33].

4. ¿Cómo liturgizar una parroquia?

No es intención nuestra dar un método detallado, por la sencilla razón de que sería inútil en la mayoría de los casos. Cada parroquia tiene su impronta peculiar, que ha de ser tenida en cuenta. Por otra parte, es conveniente conocer ciertas formas generales del apostolado litúrgico que generalmente han dado un buen resultado allí donde se han utilizado, pues la experiencia de otros también puede ser útil a los demás, principalmente cuando esta experiencia ha sido avalorada por muchos y en lugares muy distintos.

a) **¿Parroquia o grupo litúrgico?**—Al principio se nos puede presentar una disyuntiva. ¿Cómo se ha de comenzar? ¿Partiendo del interior o del exterior de la vida parroquial? El ideal es que la parroquia pueda ser el lugar del trabajo litúrgico. Mas puede encontrarse aún con dificultades en este punto que impidan realizar este ideal. La solución será la formación de un *grupo* o *círculo* litúrgicos, que se constituirán prácticamente al margen de la parroquia [34]. En las ciudades más importantes, que poseen varias parroquias, podrá constituirse y asumir la dirección un sacerdote libre de todo ministerio. Su desarrollo será homogéneo y eficaz, sin perjuicio de la vida parroquial; más aún, ha de ser una gran ayuda del párroco, pues ese grupo o círculo actuará como *fermentum*, ejemplo y modelo de los demás. Viene a ser como una acción católica del apostolado litúrgico.

b) **¿Grupo o círculo litúrgicos?**—El *círculo* es una comunidad más libre que se reúne principalmente para profundizar en el estudio de la liturgia en común. El *grupo* litúrgico hace algo más: celebra regularmente y en común el culto divino; tiene el cuidado de que todos sus miembros lleven una vida intensa de piedad litúrgica.

El grupo litúrgico tiene, con respecto a la parroquia, grandes posibilidades en orden a su ayuda: el grupo litúrgico es homogéneo, es decir, está compuesto por personas ganadas a la causa litúrgica, y puede trabajar más intensamente y sin compromisos. La parroquia, como tal, ha de tener en cuenta otros fieles que tienen una mentalidad diferente, y de momento será inútil todo trabajo entre ellos. Es mejor formar un grupo selecto que después pueda ayudar al párroco; mas siempre con la mente puesta en toda la parroquia. Un grupo litúrgico puede llegar a ser poco a poco una comunidad ideal que practica y celebra la liturgia con toda perfección. Un

[33] Cosas muy interesantes sobre la parroquia se encuentran en el artículo de monseñor E. Rau *La parroquia*, en la «Rev. de Teología», 14 (Argentina 1954) p.33-43.

[34] Entiéndase esto, no en el sentido de separación de la parroquia, sino en el de que ésta ha de continuar su ritmo propio en todas sus fases. El ideal siempre es la liturgización de la parroquia. El grupo y círculos tienen carácter de medios; en el momento en que ya no se necesiten (tal vez momento hipotético), el grupo y círculo quedarán esfumados por la parroquia

ejemplo de *grupo litúrgico* es la comunidad de Santa Gertrudis de Klosterneuburg, formada por Pío Parsch. Dom Maertens también tiene otro cerca de la abadía de St. André de Bélgica.

Los elementos principales del *grupo litúrgico* son los siguientes: 1) un sacerdote que se consagre enteramente al grupo; 2) círculos de estudios regulares, que sirvan para que se profundice en los conocimientos litúrgicos y en el desarrollo del espíritu comunitario; 3) celebraciones regulares del culto; un local apto para estas reuniones; los miembros o componentes del grupo. Estos han de ser de toda clase y condición, edad y sexo. El elemento joven es de gran importancia; da vida y dinamismo al grupo litúrgico. Al crecer la comunidad, es muy conveniente dividirla en grupos y tener reuniones especiales para cada grupo. El fin de estas reuniones es el de formar a los miembros en sus diversos estados y de cimentar entre ellos el espíritu comunitario. También la celebración comunitaria, el estudio de la Biblia y cosas semejantes. El grupo que requiere más cuidados es el de los jóvenes: la esperanza del mañana.

El grupo litúrgico viene a ser algo así como la *elite, la flor y nata* de la parroquia, y nunca puede llegar a ser un movimiento de masa, mas siempre ha de tener presente el espíritu comunitario parroquial [35].

El punto culminante de la actividad del grupo es la celebración del santo sacrificio, en el que se ha de procurar que la participación de los miembros del grupo sea lo más activa posible.

c) **Parroquia litúrgica.**—Es el ideal que se ha de procurar conseguir: la parroquia, centro de la vida litúrgica. El ritmo del trabajo será más lento que en los grupos. El pastor no ha de perder nunca de vista a los fieles aún no ganados para la causa litúrgica; sin embargo, ha de respetar las tradiciones. Una ruptura radical con las mismas podría traer funestas consecuencias. A veces no es menester ni siquiera romper con ellas, sino inyectarles un nuevo espíritu. No hay que precipitar los acontecimientos, pero sí se ha de trabajar con constancia. Es muy conveniente señalarse etapas. No querer hacer todo el primer día. Hay que dejar madurar lo que se sembró. Pero nunca amilanarse ante los obstáculos, que han de ser vencidos con tenacidad.

Es muy importante que el sacerdote se percate de su misión de liturgo en la parroquia y de que la celebración litúrgica es su principal misión como sacerdote. En ninguna otra parte queda realzada más su figura como en el altar cuando celebra el sacrificio de la misa en medio de la comunidad parroquial y pone a su pueblo en posesión de los bienes divinos de la religión: la misa, los sacramentos... «Es el dispensador de los misterios de Dios» (1 Cor 4,1). Como pastor, su primera carga es la de dar, aumentar y guardar la vida sobrenatural de la gracia. En ello consiste su paternidad espiritual.

[35] Pío Parsch introdujo en su grupo litúrgico el ágape, que comenzaba con el canto del *Ubi caritas et amor*... Tenía también su jardín parroquial, donde los domingos y fiestas pasaban un buen rato alternando con los otros miembros del grupo.

Tres grandes medios de óptimos resultados: 1.º La semana litúrgica. 2.º Los cursos litúrgicos. 3.º La celebración comunitaria.

1.º LA SEMANA LITÚRGICA.—Consiste en predicar sobre la liturgia durante ella y terminar con una misa comunitaria. Tiene esto un fin doble: *a)* atraer la atención de los fieles al problema de la vida litúrgica, invitarlos a seguir los cursos de liturgia y a participar activamente en las celebraciones litúrgicas; en pocas palabras, iniciar a una parroquia en la liturgia; *b)* en las ya iniciadas, tal semana tiene por fin profundizar en los conocimientos que se tienen de la liturgia y hacer que penetren mejor en el sentido de ciertos tiempos litúrgicos; por ejemplo, Semana Santa, Pascua, Pentecostés...

El fruto de las semanas es eficacísimo. Pero téngase en cuenta que ella no es todo. Inician, pero, si no se continúa la labor, todo se apagará. La semilla ha caído en buena tierra y la ha recibido bien, pero no hay que dejarla abandonada. Por falta de preparación y falta de continuidad en la labor comenzada han ocurrido algunos desalientos. Pío Parsch decidió no celebrar más semanas allí donde no hubiese una cierta garantía para el futuro.

La semana puede organizarse así: el párroco convoca a un grupo selecto de la parroquia y le expone su proyecto; prepara para comenzar unas conferencias sobre liturgia y ensaya con ellos alguna forma de misa comunitaria. Luego invita a otro sacerdote para que predique durante la semana. Los temas han de ser expuestos del modo más práctico posible, y procurar dar más importancia a la misa. Cada mañana se puede tener una misa dialogada con homilía, pero esto a condición de que los fieles estén preparados. El éxito es grande.

Donde exista dificultad para la celebración de la semana litúrgica pueden darse algunas conferencias sobre temas litúrgicos, aprovechando los diversos tiempos del año eclesiástico, como adviento, cuaresma...

2.º LOS CURSOS LITÚRGICOS.—La semana litúrgica no es más que un punto de arranque para *liturgizar* una parroquia. Para proseguir en la obra comenzada se han de organizar algunas reuniones comunitarias. Estas no deben tenerse en la iglesia, sino en el salón parroquial (a falta de salón parroquial puede utilizarse la escuela o cualquier otro lugar, y si no se tiene otra cosa, la misma iglesia; mas de suyo ésta no es el lugar indicado para estas reuniones). Los cursos litúrgicos ayudarán mucho a impregnar la parroquia de un espíritu litúrgico.

Modo de organizar estos cursos.—Existen muchas formas de organizar los cursos litúrgicos. Pío Parsch proponía la siguiente:

Los cursos han de organizarse dentro de una atmósfera litúrgica. Comienzan cantándose una especie de introito o canto introductorio o de entrada y se terminan con una oración litúrgica; por ejemplo, completas. Cada curso no ha de sobrepasar los cincuenta minutos, y han de estar divididos en dos partes. La primera está consagrada al estudio de un tema determinado; por ejemplo, la

misa, los sacramentos, la Iglesia, el breviario, y más tarde a la lectura de la Biblia (esta lectura de la Biblia contribuye mucho a la formación litúrgica). En la segunda se ha de hablar del año litúrgico, de modo especial de la parte en que se está al celebrarse el curso litúrgico, sin dejar tampoco de decir algo sobre el carácter general del domingo siguiente a la celebración del curso.

Es conveniente que los fieles sean iniciados en el sentido de las diversas partes del año litúrgico, para que comiencen a vivirla. Esta iniciación debe hacerse siguiendo los textos del misal (ofrecen una ayuda eficaz los «Años litúrgicos» ya publicados: dom Guéranger, Schuster, Pío Parsch...) También se enseñará a los fieles a celebrar dignamente el domingo. Los domingos forman la osamenta del año litúrgico. Por ellos, los fieles serán adiestrados a vivir plenamente con la Iglesia. No existe mejor introducción e iniciación litúrgica que ésta. En las épocas litúrgicas importantes, incluso la primera parte de los cursos ha de dedicarse al estudio del año litúrgico.

Antes de concluir los cursos es conveniente ensayar las ceremonias y el canto del domingo siguiente. Para las grandes solemnidades se aconseja que se invite a todos los fieles a estos ensayos. Aunque los cursos son para todos, la experiencia ha demostrado que sólo asisten a ellos regularmente los verdaderos interesados en la liturgia. Sólo la «comunidad litúrgica auxiliar» se encuentra más o menos fiel. Viene a ser el fundamento y el sostén del apostolado litúrgico.

3.º Celebración comunitaria del culto divino.—El trabajo de liturgización ha de terminar lo más rápidamente posible en realizaciones prácticas. No hay vida litúrgica auténtica sin la celebración del culto divino. El pueblo ha de ser iniciado a participar en dicho culto del modo más activamente posible, sobre todo en la misa, como diremos en su lugar. Se ha de tender a llegar rápidamente a la misa comunitaria, según las formas expuestas en la instrucción de la Sagrada Congregación de Ritos del 3 de septiembre de 1958; pero también se ha de procurar la participación de los fieles en la administración de los sacramentos y demás actos del culto.

d) **El año litúrgico.**—Se ha de cuidar que todos los fieles celebren el año litúrgico con toda perfección: la fiesta, sus distintas épocas, las procesiones... Quizás sea esto lo más fácil del apostolado litúrgico, pues es en lo que menos se ha perdido entre el pueblo. Cada época litúrgica posee su mística propia, su piedad particular, su atuendo especial en el templo y hasta sus costumbres populares en relación con aquélla. Es lástima que, en muchos casos, esas costumbres se estén paganizando. El párroco ha de tener en cuenta la tradición, su experiencia, y preparar el camino a una transición más en consonancia con el espíritu actual de la Iglesia. Cada año recorrerá una nueva etapa. Su parroquia será de día en día la expresión de su esfuerzo.

e) **Publicaciones litúrgicas.**—Las hojitas humildes y folletos son de gran efecto y no ocasionan un grave problema económico. Hoy son ya muchas las diócesis españolas que editan tales «hojas» y folletos: Toledo, Valencia, Vitoria, Barcelona, San Sebastián, Madrid...

Reglas generales.—1.ª La formación litúrgica popular exige una gran paciencia. El progreso es lento, pero seguro, y exige una gran constancia en el trabajo. Lo que se ha perdido durante muchos siglos no se puede rehacer como por encanto.

2.ª La letra mata y el espíritu vivifica. Algunos cambios exteriores no servirán de nada, o de muy poco, sin una buena formación litúrgica. Las formas exteriores son como un cuerpo; su alma es el espíritu litúrgico. Sin esa alma, las formas exteriores son como el aire sonoro o el címbalo que tañe. Muchos creen que con haber introducido en sus parroquias ciertas innovaciones más o menos «litúrgicas» ya está todo concluído. Más tarde vendrá la desilusión. Pío Parsch afirmó que para dar a una parroquia una verdadera fisonomía litúrgica se necesitan muchos años de trabajo, incluso toda una vida sacerdotal.

3.ª Que no se suprima nada sin que sea reemplazado por otra cosa mejor.

4.ª Apego a las cosas buenas que existen. A veces se encuentran en las parroquias vestigios de un elevado espíritu litúrgico.

En la práctica habrá de atenerse siempre a las orientaciones dadas por los ordinarios, y si no ha legislado nada sobre el particular, debe informársele a él o a la Comisión Diocesana de Liturgia.

Mas no todos los ambientes en que se ha de ejercer el apostolado litúrgico son populares. También existen otros más elevados que no pueden olvidarse.

5. Liturgización de ambientes imbuídos por la técnica

En general, el tecnicismo afecta más directamente a los ambientes de cultura elevada, pero también se van introduciendo en el pueblo. El mundo de la técnica crea fenómenos psicológicos que en un aspecto aparecen opuestos a los ritos sagrados y en otro los favorecen [36].

A) Aspectos opuestos

a) **Materialismo.**—En la civilización técnica se maneja casi exclusivamente lo cuantitativo y existe una tendencia a reducir todo lo real a cifras, lo cual trae consigo el peligro de una insensibilidad espiritual. Se abusa en considerar como real y existente sólo aquello que puede ser traducido a términos psicoquímicos o matemáticos. Pío XII, en su mensaje de Navidad de 1953, evocó «esa concepción técnica de la vida», y decía él «que era una forma particu-

[36] A. Ayel, *Mentalié technique et liturgique*: «La Maison Dieu», 40 (1954) p.57ss. En general, todo el número 40 está dedicado a la evangelización y liturgia.

lar de materialismo, en cuanto que él ofrece como última respuesta a la cuestión de la existencia una fórmula matemática y de cálculo utilitario...» La mirada del hombre está como aprisionada por ojos que sólo ven una dimensión del universo.

La vida litúrgica, aun apoyada sobre realidades materiales que ella utiliza de modo singular, no sería posible sin una aptitud para abordar lo espiritual, lo suprasensible. La liturgia, al mismo tiempo que repudia un espiritualismo unilateral sin asideros cósmicos, requiere también cierta familiaridad con lo invisible. Su centro es Dios. Por esto, para quienes lo terrestre es el único horizonte valedero, y todo aquello que no puede ser traducido en cifras sólo tiene la existencia de la ilusión, se encuentran en malas disposiciones para entrar en el mundo de la liturgia.

b) **Culto al progreso.**—El hombre de la civilización técnica ve en el progreso el valor principal de la existencia. Esto es más sensible en el elemento joven. Nada hay de alarmante en ello si todo se llevara ordenadamente. Mas al prurito de novedad sigue con frecuencia la idolatría de la misma. Alejan de sí un concepto estático de la tradición y se predisponen a no aceptar aquello que en las celebraciones litúrgicas arranca de los tiempos bíblicos y apostólicos. Se manifiesta esto en la impaciencia por la «lentitud» que muestra la Iglesia en modificar sus usos y en el gozo extraordinario cuando se realiza algún cambio. Algo ha contribuído a provocar esta actitud el excesivo apego de otros a la tradición, considerada ésta a su modo.

c) **Racionalismo.**—La civilización técnica lleva consigo cierto racionalismo, manifestado en la tendencia a reducir la facultad de conocer a un solo modo racional. Es un hecho contra el cual nada ha de prevalecer: el progreso técnico, el trabajo industrial, el esfuerzo de planificación, de organización en el dominio de la economía..., todo esto no puede llevarse a efecto más que gracias a los rigores de la experimentación, a la manipulación exclusiva de razonamientos y de leyes de tipo científico. Para los que piensan así no existe el conocimiento *per connaturalitatem*, por el *corazón*, ni la aprehensión de lo real por medio del símbolo. Para ellos no existe más que el mundo de la técnica.

d) **Simbolismo.**—Hemos afirmado que el símbolo, y en general el signo, juega un papel importante en todo lo que a la liturgia se refiere. Existe una gran diferencia entre la mentalidad moderna y la antigua acerca del símbolo. En todo signo hay algo en que coincide con la cosa significada y algo en que se diferencia de ella. Los antiguos insisten más en el aspecto identidad, y los modernos, por el contrario, en el aspecto de diferenciación. Por esto el hombre antiguo estaba más predispuesto que el moderno a recibir el signo litúrgico, que es eficaz, como se ha explicado. Los hombres de la Edad Media podrían ver en las cosas naturales las filigranas de unas realidades más elevadas. Se andaba entonces, como

en virtud de una armoniosa ayuda, sobre el camino del sacramentalismo cristiano. «Todo un modo de pensar y de sentir se desarrolla a partir del símbolo: el espíritu era solicitado sin cesar, transportado por encima de la apariencia inmediata, llamado a pasear sobre muchos planos. Todo concurría a establecer una suerte de unión entre la vida espiritual y la material por medio de los signos concretos» [37].

Se comprende que muchas personas se digan a sí mismas que la liturgia no es cosa clara, que le falta precisión, que deja tras sí una gran vaguedad... Muchos quisieran salir de este estado, y hay que confesar que no se les ha ayudado. La catequesis litúrgica ha sido deficiente en esto. Falta a los fieles (porque nos ha faltado en la predicación) el sentido realístico del símbolo litúrgico, y, por lo mismo, se deja ver cierta frialdad frente al misterio y una gran insensibilidad hacia lo sagrado.

e) **Primado de la eficacia.**—El conocimiento de tipo racional—valor supremo sobre el plano de la inteligencia—no es en el mundo técnico un fin en sí mismo; está ordenado enteramente a la acción. Esta representa un valor absoluto; la única digna de ser seguida. Al mismo espíritu se le considera cada vez más como una actividad fabricadora.

La liturgia es acción de gracias, celebración desinteresada, proclamación de aquello que fué y que ha de venir; no pertenece en primer lugar y fundamentalmente al orden de los medios y de la técnica con vistas a «conquistar» el mundo y la divinidad; ni siquiera es primordialmente un medio de apostolado. Por eso ofrece escaso interés a quienes siempre tienen en la boca la pregunta «para qué sirve esto» en el sentido de un utilitarismo excesivo y de tipo material.

f) **Ruptura con la naturaleza concreta. Artificialismo.**—En la adoración del Señor y proclamación de la trascendencia divina, la liturgia utiliza al *maximum* la naturaleza concreta. Se apoya sólidamente en las realidades primeras, que son el espacio, el tiempo y sus ritmos naturales, la creación material y sus elementos más simples.

En el medio natural, la gente se pone en contacto estrecho y cotidiano con estos elementos primitivos del cosmos: la duración del día solar, la noche, las fases de la luna, el curso de los astros, las estaciones, la lluvia, el calor natural, la piedra, la selva, los frutos... Todo tenía su importancia. En lo artificial, por el contrario, hay un distanciamiento con la naturaleza concreta. Y lo concreto es precisamente lo querido por la liturgia.

[37] R. Pernoud, *Le symbole des moyen-âge à notre temps*: «La Maison Dieu», 22 p.14-15.

B) PUNTOS DE CONTACTO

No obstante estas divergencias y antagonismos entre el mundo de la técnica, de los adelantos de la civilización, existen exigencias y actitudes del espíritu, engendradas por la civilización actual, muy afines con la espiritualidad litúrgica. Con frecuencia las deficiencias reveladas no son otra cosa que los reveses de reacciones sanas en ellas mismas. ¿Qué recursos son útiles a una pastoral litúrgica en la civilización de tipo técnico?:

a) **Oposición a un espiritualismo desencarnado.**—El materialismo de la mentalidad técnica podía ser en parte una reacción justificada contra un falso espiritualismo cristiano. No sería difícil demostrar cómo en los últimos siglos de vida litúrgica lánguida se ha desarrollado una concepción idealista de la vida espiritual: oposición demasiado poco pronunciada entre el espíritu y la materia; esta última no entra en el juego de la actividad espiritual: vida cristiana y oración tienden a evacuar el papel de la materia para absorberse en una pura interioridad.

En la piedad litúrgica no se encuentra este dualismo extremado: el hombre se presenta allí como un todo. Lo espiritual no se separa de las cosas visibles. Más aún, Dios comunica en ella la vida divina a los hombres a través de las cosas sensibles [38]. Luego, cuando nuestros cristianos de tipo técnico aspiran a este realismo; cuando ponen malos ojos ante una catequesis en la que se olvida la importancia y el valor del mundo material, ante una concepción desencarnada de la oración; cuando sienten repugnancia a colocarse en esa vaguedad nebulosa de las almas, se encuentran entonces en una predisposición muy favorable para la liturgia.

b) **Gusto por la acción.**—Torpemente, pero de un modo muy real, los tecnicistas experimentan su voluntad de participar activamente en la liturgia. Para ellos (y ellos están en lo verdadero, según las orientaciones dadas por los Pontífices Romanos desde Pío X hasta Juan XXIII) la liturgia *espectáculo* no tiene interés alguno, sino sólo la liturgia *acción* [39]. En general repudian todo estetismo y diletantismo litúrgico, que se queda sólo en eso. Esta voluntad de participación total explica en parte, y justifica aún, el deseo de comprender la necesidad de explicación de que tanto se habla. Repudian tomar en el culto una posición meramente pasiva.

c) **Solidaridad y sentido de lo universal.**—La liturgia se opone a todo individualismo; no sólo es un acto de una colectividad, de una asamblea, sino que los misterios a los que hace participar se sitúan en unas perspectivas de universalismo. Todos entramos en el plan de los deseos de Dios: creación y redención, y en ese deseo los hombres no son considerados aislados, sino en su conjunto, como sociedad, pueblo, reino..., a través del espacio y del

[38] Vagaggini expone todo esto extensamente en su o.c., c.10 p.271ss.

[39] En realidad, la liturgia nunca es espectaculo; se quiere decir la liturgia en la que los asistentes son meros espectadores.

tiempo. Todo el que allí toma parte consciente es constantemente invitado por la liturgia a dirigir una mirada a las dimensiones del mundo y a unirlas en Cristo.

Es exacto pensar que estas perspectivas cósmicas vienen a ser cada vez más familiares al hombre de nuestra civilización técnica. El mundo para los medievales era estrechísimo; miraban más al cielo... Pero hoy se tiene una idea más clara de la internacionalidad y, por lo mismo, de la comunidad. Esto es una gran aspiración de nuestra época, aunque de hecho encuentre obstáculos en conseguirlo. En la liturgia todo tiende a la comunidad. Es el *nosotros* y no el *yo* de donde parte la liturgia.

d) **Tensión hacia lo futuro y sentido de la historia.**—El hombre de la civilización técnica es, más que el antiguo, sensible a la idea del progreso (más que idea podríamos decir *valor)*. El mira hacia adelante, a lo futuro, sea para esperar, temer o simplemente representar mentalmente el universo. El nuevo humanismo se fija más en el futuro, mientras que el antiguo puso sus ojos en el pasado y quiso reconstruirlo. El hombre moderno está en expectativa, siente la humanidad en marcha hacia una realización más perfecta de ella misma. Nótese de paso el sentido escatológico de la filosofía marxista, que se presenta como una visión histórica de las cosas. Horror de un pasado cerrado sobre sí mismo. La *Mediator Dei* repudia todo arqueologismo estático en la liturgia. Ya vimos cómo la liturgia, por fundarse precisamente en la historia sagrada y continuar el misterio de Cristo, encierra en sí las dimensiones del pasado, presente y futuro. El hombre moderno no se para en una visión estática de la creación. Tampoco la liturgia; véase, por ejemplo, la vigilia pascual: figura y realización; fases de la historia sagrada.

C) Exigencias de una pastoral litúrgica en un mundo técnico

Hay que superar el peligro de una catástrofe negativa y de una liturgia refugio. Pío XII dió la pauta en el radiomensaje navideño de 1953: «El progreso técnico viene de Dios y puede y debe conducir a Dios. Las maravillas de la técnica son motivos más que suficientes para también doblar las rodillas ante Dios». De El procede la inteligencia y las cosas. No hay por qué ser pesimista ni dar cabida a ideas catastróficas.

Por otra parte, habiéndose constatado que el hombre moderno experimenta la necesidad de salir de la prisión del mundo técnico para ponerse en contacto con la naturaleza, se ha visto en la liturgia un medio adecuado. Es lo que se ha llamado *liturgia refugio*. Pero, en la medida en que se presente a la liturgia como una compensación, se la resta valor e importancia en la vida cristiana. La liturgia no es un paréntesis agradable en medio de una vida mecanizada.

Quitados estos peligros, la exigencia de una pastoral litúrgica

en ambientes técnicos requiere, como en los populares, dos cosas principalmente: catequesis y celebración litúrgica. Pero no se olvide que en la práctica han de ir juntas o muy inmediatas.

a) **Principios catequéticos.**—Todo cuanto llevamos dicho es sumamente importante para esta catequesis, pero creemos que en los ambientes técnicos se ha de acentuar mucho la catequesis sobre la liturgia como conjunto de signos.

Hay que distinguir entre los mitos actuales y los misterios cristianos: el mito parte del hombre; el misterio se origina en la historia sagrada. No hay que confundir el verdadero simbolismo con el alegorismo medieval, ya lo hemos dicho. La alegoría es analítica, artificial; el verdadero simbolismo es simple, concreto, propuesto a la intuición global. El simbolismo es afectivo y activo, mientras que la alegoría tiende al conocimiento racionalístico; el simbolismo carga de un contenido espiritual los elementos concretos, mientras que la alegoría materializa ideas abstractas. Por eso, en la catequesis litúrgica se ha de evitar enervar el simbolismo con explicaciones arbitrarias y explicar simbólicamente los detalles más insignificantes que nunca han tenido sentido simbólico. El símbolo cristiano es acción eficaz y no sólo un espectáculo para ser admirado. Los signos litúrgicos obran *ex opere operato* y *ex opere operantis Ecclesiae.*

Tanto como el estetismo, la catequesis litúrgica evitará el arqueologismo. El comentario de los ritos no debería comenzar por una explicación histórica, sino por una explicación teológica, basada en la Biblia, cuando ello es posible, o en la doctrina de la Iglesia, ilustrándola con ejemplos tomados de acontecimientos de nuestra época; por ejemplo, en el bautismo, por el que el alma queda fertilizada, se puede traer el caso del agua canalizada en una zona desierta...

Por encima de todo es sumamente importante una *iniciación bíblica.* Pues en la historia sagrada es donde nuestros sacramentos y misterios tienen sentido. Esta catequesis ha de ser ante todo religiosa y espiritual y no perderse en sutilezas exegéticas, cronológicas o filológicas, que están bien entre especialistas, pero no en la predicación a los fieles, de cualquier condición que sean [40].

b) **La celebración.**—El gusto por la autenticidad y el horror a todo formalismo invita a los responsables de la celebración a una investigación minuciosa de la verdad. Que el signo sea verdaderamente signo de la cosa significada y no signo de signo, como sucede en el signo de la cruz, que algunas veces se averigua más que se le conoce con claridad.

La liturgia, hemos dicho, no es un mero espectáculo, sino acción comunitaria. Por lo mismo se ha de promover la participación activa en la misma.

Emplear un estilo litúrgico, digno, pero sobrio. Lo aparatoso, el empaque y un cierto falso lujo son cosas contraproducentes en estos ambientes.

[40] Naturalmente, estas conferencias de iniciación se han de preparar bien.

6. El apostolado litúrgico en los colegios

Tal vez sean los colegios los que ofrecen más dificultades en orden a llevar una vida litúrgica intensa. Pero creemos que se deben afrontar las dificultades con optimismo, para vencerlas, y aprovechar al *máximum* los aspectos favorables que **también tienen los colegios. De hecho ya se cuenta con** realidades **muy aceptables y muy dignas de ser tenidas en consideración**[41].

a) **Dificultades.**—1.ª Los niños y adolescentes salen del hogar familiar y, por lo mismo, de la vida parroquial y durante una buena parte del año se desenvuelven en un ambiente religioso distinto del parroquial que deben llevar el día de mañana.

2.ª En los colegios dirigidos por sacerdotes (religiosos o no) es fácil que nazca una desproporción grande entre la comunidad sacerdotal y el *pueblo* de los alumnos. Esta desproporción corre el riesgo de crear un distanciamiento grande. En los colegios dirigidos por religiosos que no son sacerdotes, este peligro es menor, pero también existe, porque, en la mente de los alumnos, religiosos y clero están íntimamente ligados.

3.ª En los colegios, los alumnos están sujetos a determinados actos religiosos, cuya falta es *sancionada*. Es una falta de disciplina del colegio. Todo esto es desfavorable a crear una atmósfera comunitaria. Una comunidad exige, para ser auténtica, un ambiente de espontaneidad, de libre obligación o compromiso y abierta al mundo.

4.ª Falta de seriedad en la celebración del culto, debido a cierto exhibicionismo, que consiste en vestir a muchos niños del colegio de cardenales, obispos y otras jerarquías o simplemente con sotana y roquete (raro es que no falte la esclavina orlada con pieles), pero de pésimo gusto. Además, un número excesivo de acólitos llevando cirios o incensarios.

5.ª Separación entre la enseñanza del catecismo, el culto y la vida cristiana. El catecismo ha venido a ser una enseñanza escolar más. El misterio cristiano se ha reducido a definiciones de tipo nocional; mas la catequesis se ha de desarrollar en una atmósfera cúltica, ha de introducir en el culto. No ha de resolver problemas, sino iniciar en el misterio. No da tanto conclusiones como elementos y luces para una asimilación personal, que se hará no tanto en el curso de la lección, sino en el misterio del culto y de la vida cotidiana.

6.ª Ante todo y sobre todo, falta de ambiente litúrgico en general.

7.ª Capilla y objetos artísticos del culto en general de escaso valor y gusto estético.

b) **Ventajas.**—Son las que tiene el colegio en general en orden a la formación de los alumnos cuando la seria formación litúrgica

41 Conocemos folletos, esquemas de lecciones y programas de cursos que se han seguido en colegios de PP. Jesuitas, HH. de las Escuelas Cristianas, Maristas... Entre los mismos superiores y profesores de estos colegios ha habido en los últimos años un gran movimiento en orden a una capacitación mejor en la ciencia litúrgica.

de éstos sea una misión en aquellos a quienes incumbe esta tarea.

Es más fácil la especialización. Hay más medios. Son posibles con más frecuencia que en la parroquia las conferencias sobre temas litúrgicos por especialistas en la materia.

La vida de campamento, el escutismo, los cursillos o círculos de estudios, la necesidad apremiante de una autenticidad cada vez mayor, el horror al conformismo social, las bolsas de estudios a otros lugares, intercambio con alumnos de otros colegios, incluso de naciones extranjeras..., ha creado en los estudiantes una situación muy favorable a la vida litúrgica. Es lástima que no siempre encuentren quien los ayude en sus buenos deseos [42].

c) **Método de un apostolado litúrgico en los colegios.**— Nos fijamos sólo en su aspecto general. Como se comprenderá fácilmente, no es posible descender a los detalles peculiares de cada colegio.

1. Procurar crear un verdadero espíritu comunitario entre los alumnos y que no pierdan su amor por la parroquia [43].

2. Tener durante el curso algunas semanas o cursillos sobre temas litúrgicos.

3. Cuidar de que la lección de catecismo los introduzca en el misterio de Cristo, como antes se ha explicado.

4. Hacer que en los actos cultuales participen lo más activamente posible, conforme a los deseos de la Santa Sede, varias veces manifestados; por ejemplo, en la instrucción de la Sagrada Congregación de Ritos del 3 de septiembre de 1958. Para la misa esperamos que pronto exista un directorio nacional, que deberá ser aplicado en los colegios en sus normas generales o en las especiales para los mismos colegios.

5. Tener de cuando en cuando, a ser posible los domingos, la misa cantada por los mismos alumnos. Mientras esto no sea posible, da un buen resultado la misa dialogada con lecturas, introducciones y cantos apropiados en lengua vulgar, como aparece en los discos de misa comunitaria de PPC o formas semejantes [44].

6. Dar a los alumnos al comienzo de los diversos tiempos litúrgicos algunas nociones sobre los mismos. No dan mal resultado los guiones radiofónicos sobre estos temas. Lo mismo se debería hacer en las fiestas principales.

7. No dar, en cuanto sea posible, a los actos cultuales el carácter de unos actos disciplinares más del colegio.

8. No da mal resultado llevar de cuando en cuando los alumnos a la parroquia para diversos actos del culto. Conocemos colegios de religiosos que así lo hacen todos los domingos, con provecho recí-

[42] Conocemos algunas reuniones de universitarios en que se cantan los salmos dentro de un ambiente sumamente comunitario, y así perfeccionan su formación litúrgica. A veces preside estas reuniones un sacerdote y se hacen comentarios sobre el misterio principal de la fiesta.

[43] Claro que esto supone que en la parroquia la vida litúrgica es pujante. A veces no es así, y entonces la labor del colegio en orden a la formación parroquial de los alumnos no es muy eficaz.

[44] Para la misa cantada, la J. N. de A. L. ha grabado un disco muy económico con una misa muy sencilla.

proco para los feligreses de la parroquia, especialmente para los niños y adolescentes y para los mismos alumnos del colegio[45].

En algunos colegios de Francia está dando un buen resultado una especie de paraliturgia los sábados por la tarde sobre la liturgia del domingo siguiente, en esta forma:

a) Presentación: idea central.
b) Canto de entrada en lengua vulgar.
c) Lectura de la epístola y del evangelio (resumen o íntegro).
d) Oración breve en silencio.
e) Oración colectiva.
f) Cántico final.

El espíritu litúrgico ha de influir también, según la *Mediator Dei*, en los actos de culto no litúrgico, como novenas, triduos, meses... El empleo de material adecuado, como carteles murales, proyecciones, fichas..., será una buena ayuda para realizar un apostolado litúrgico fecundo en los colegios.

7. El apostolado litúrgico entre los niños

Nos fijamos principalmente en los niños rurales[46].

a) **Dificultades.**—La liturgia está dispuesta para adultos. Aumenta esta dificultad cuando el ambiente en que se desenvuelve el niño no es cristiano. El acto litúrgico lleva consigo un compromiso, y la mentalidad de los niños no alcanza a tanto.

b) **Ventajas.**—1.ª La vida del campo es rítmica: estaciones con sus trabajos peculiares y sus ciclos diferentes, la armonía de los días, las noches, las fiestas que jalonan el año. Toda la cantidad de factores y leyes que rigen la vida rural. Todo esto adquiere para el niño su sentido, porque todo tiene su *momento* y todo da una forma peculiar a la vida. Todo lo cual viene a ser un soporte natural para comprender el desarrollo del año litúrgico y el ritmo de las fiestas cristianas.

2.ª Toda la actividad del mundo rural está centrada en la *vida*. Hay que proporcionar a la vida—plantas, animales—los elementos más favorables y los cuidados más diligentes; la misma maquinaria agrícola no tiene otro fin que ponerse al servicio de la vida. Por otra parte, toda la sicología de la gente del campo está bien lejos de la mecánica y permanece aún plenamente humana.

3.ª Del mundo rural toma la Iglesia, obedeciendo a Cristo, la materia de sus actos litúrgicos más valiosos. La actitud del hombre que produce esta materia es diferente de la del que no hace más que servirse de ella. Por eso, el que vive en el ambiente rural está mejor preparado naturalmente en orden a la liturgia que cualquier otro.

4.ª El niño se encuentra sumergido desde un principio en este ambiente, y para él la vida rural constituye la primera liturgia, como

[45] Sobre estos temas cf. VAGAGGINI, o.c., p.848. «La Maison Dieu» dedicó a los mismos el vol.44 (1955).
[46] J. VINATIER: «Paroi. et Lit.» (1954) p.15-25.

lo fué para la humanidad primitiva. Por consiguiente, se trata sólo de ayudarle.

c) **Necesidad de una preparación paciente.**—Enseñanza progresiva en el catecismo, haciendo ver sus fuentes bíblicas y sus relaciones con la liturgia. En esto es modelo el catecismo alemán [47].

Se ha de cuidar de que el niño también participe activamente, dentro de su propia capacidad, en los actos cultuales. Se les ha de iniciar también en el conocimiento de los diversos tiempos litúrgicos.

Las explicaciones han de ser lo más gráficas posible. Siempre es bueno tener a mano un rico material pedagógico sobre estas cuestiones. Pero a veces tal vez sea mejor valerse de aquellos medios que nos ofrece el mismo edificio de la iglesia: su orientación, su planta en forma de cruz, altar, confesonarios, bautisterio, los símbolos litúrgicos que pudiera tener...

8. Iniciación de los fieles en la misa y en los sacramentos

La experiencia ha mostrado que el medio más eficaz para iniciar a los fieles en la misa y en los sacramentos son los directorios pastorales. En ellos se dan normas adecuadas para la participación del pueblo fiel en los actos cultuales, especialmente en la misa, con lo cual se tiene, por medio del directorio, una óptima catequesis litúrgica.

Antes de la instrucción de la Sagrada Congregación de Ritos del 3 de septiembre de 1958 existían varios directorios pastorales para la misa [48] y muy contados para los sacramentos. Los destinados a la misa han de acomodarse en algunos detalles a las normas dadas por la instrucción citada. Esta no suple al directorio, sino que tiene necesidad de él para aplicar a casos particulares las normas generales que se encuentran en los libros litúrgicos, en los decretos e instrucciones de la Santa Sede y documentos pontificios.

a) **Valor de los directorios.**—Los directorios pastorales no son en general obras de *liturgistas*, sino de los obispos; es decir, que los pastores dan normas para que la grey a ellos encomendada participe activamente en los actos cultuales de la santa madre Iglesia [49]. De ahí que hayan sido proclamados por un obispo particular para toda su diócesis, o por los de una provincia eclesiástica, o por el episcopado de una nación. Por lo mismo, tienen un valor oficial grande y se les ha de respetar conforme a la autoridad de quien proceden.

b) **Hay que saber leer los directorios.**—Esto es de suma importancia, pues puede llegarse hasta deducir lo contrario de lo

[47] Traducido al español por la ed. Herder de Barcelona.

[48] Cf. M. GARRIDO, *Técnica de algunos directorios pastorales para la misa*: «Liturgia» (Silos 1958, sep.-oct.) p.291ss. Todo ese número está dedicado a los directorios.

[49] A. M. ROGUET, *Valeur paroissialle du directoire de la messe*: «La Maison Dieu», 51 (1957) p.116-124.

que dice el directorio o pararse sólo en unas normas y no en todo lo que él supone.

Con uno de los directorios aparecidos antes de la instrucción de la Sagrada Congregación de Ritos se dió el caso de ser interpretado así: «Queridos hermanos, nuestros obispos han promulgado un documento importante. Bastará que retengamos tres puntos: 1.º, se *prohibe* que las mujeres entren en la iglesia con la cabeza descubierta; 2.º, se *prohibe* recitar el canon en voz alta; 3.º, se *prohibe* comulgar de pie. Cierto que estos tres puntos entran en el directorio; pero al intentar sintetizarlo en esas tres *prohibiciones* hizo una caricatura del mismo. Otro interpretó los «coros hablados» por las misas dialogadas, y así, cuando una señorita le sugirió que en su misa nupcial no quería que se cantase el *Ave María* de Schúbert, sino que fuese dialogada, le respondió que eso estaba prohibido por el directorio que habían proclamado los obispos.

De ordinario, los directorios pastorales para la misa suelen tener al fin un índice analítico, muy útil para los casos de consulta; pero puede ser peligroso para un buen uso del mismo, por llegar a utilizársele como si fuese una guía de teléfonos o un indicador de trenes.

El directorio ha de ser estudiado con reflexión y aplicado progresivamente. Exige, pues, un esfuerzo en el párroco y en el encargado de alguna feligresía; pero le facilitará mucho su trabajo en pro de la liturgización del grupo de fieles que le ha sido encomendado.

Se ha de tener muy presente que el directorio pastoral (nos fijamos en todos cuantos han aparecido hasta el presente):

1.º Da suma importancia a la asamblea, revalorizada en la Escritura y en los Padres. Cosa que ha sido tenida muy presente en los últimos documentos pontificios, sobre todo en el nuevo *Ordo* para la Semana Santa y en la instrucción de la Sagrada Congregación de Ritos del 3 de septiembre de 1958, aunque no se la mencione explícitamente.

No sólo se trata de que esta asamblea esté disciplinada ni que se interese en el culto, sino que *participe*. Se trata en primer lugar de que adquiera progresivamente una buena formación litúrgica, de que tenga conciencia de sí misma y de su misterio.

2.º El directorio hace que la catequesis esté íntimamente relacionada con la celebración, pues muchas veces se ha considerado como extraña la una con la otra [50].

3.º De ahí que todo directorio dé suma importancia a la proclamación de la palabra de Dios. El misal en las manos de los fieles no es suficiente para crear esa atmósfera comunitaria con que se debe celebrar la liturgia sagrada; más aún, algunas veces es un verdadero obstáculo, además de que no son pocos los que no consiguen entender todo su sentido.

4.º Esta proclamación de la palabra, como formación colectiva

[50] En esto sigue siendo modelo nuestro Ritual toledano, donde existen magníficas introducciones en algunos sacramentos.

de los fieles a la participación litúrgica, requiere el empleo de admoniciones, comentadores... [51].

5.º Los que actúan se consideran como representantes de la comunidad.

6.º Un directorio, generalmente, es educativo, dinámico. No se contenta con proponer un ideal estático y definitivo, que hay que tomar o dejar; por eso suele dar diversos modos de participación.

Algunos podrían quejarse de que el directorio, en general, supone clero y grandes facilidades, que no se encuentran en todas las parroquias. En general, el directorio propone el ideal que se ha de seguir. Luego cada cual verá con qué medios cuenta para su aplicación. Naturalmente, no se han de encontrar en él casos peculiares de una feligresía determinada. Mas muchas veces hasta estos mismos casos son solucionados en él.

7.º No se ha de buscar en el directorio una regla para todas las cosas. Siempre quedarán en él algunos huecos en blanco. Es un directorio y no un reglamento. Y como es un directorio pastoral, al criterio del pastor se ha de dejar el decidir en algunos detalles que no están en el directorio y que son útiles para la educación litúrgica del pueblo; pero en estos casos aconsejamos que se consulte con la Comisión litúrgica diocesana o con el mismo señor obispo, a no ser que se trate de dar una solución rápida al asunto presentado.

El directorio es, pues, un gran medio para liturgizar una parroquia. Mas al párroco corresponde ponerlo en marcha y aplicarlo, y, por lo mismo, el fruto de los directorios está las más de las veces en las manos del párroco o encargado de alguna feligresía.

No hay que precipitarse en su aplicación. La formación litúrgica exige tiempo y paciencia.

9. Iniciación de los fieles en la «divina alabanza»

Tiene mayores dificultades que la de la misa y los mismos sacramentos.

a) **Algo de historia.**—La oración de los fieles en la oración litúrgica, referida ésta al oficio divino, no es nueva. Se conoció en la antigüedad cristiana; luego decayó, mas nunca desapareció completamente. El calendario marmóreo de Nápoles, del siglo IX, refiere que «los seglares, en oración común con los sacerdotes, alababan a Dios en griego y en latín». En el medievo tuvieron mucho éxito los *libros de horas*, casi exclusivamente para los ricos, debido a su elevado precio. Más tarde aparecieron los *oficios*, salterios, semanillas... [52]. En la actualidad se nota un rejuvenecimiento de la oración litúrgica entre los mismos laicos como consecuencia de la participación activa de la misa. Los primeros inspiradores del movi-

[51] La instrucción de la Sagrada Congregación de Ritos lo aconseja para conseguir más fácilmente la buena aplicación del directorio, n.96.

[52] Sobre este tema escribió el P. Bugnini *I fideli e la preghiera liturgica*: «Rev. Liturgica», 61 (Finalpia 1954) p.165-176. Seguimos sus puntos de vista.

miento litúrgico tuvieron presente ese objetivo, pero no pudieron conseguirlo. El primer intento apareció en un opúsculo de Pío Parsch, titulado *Stundengebet fur Laicu*, que tuvo mucha difusión en los países de lengua alemana [53]. Constaba del salterio y el propio de las principales fiestas de la Virgen y de los apóstoles. Luego se hicieron ediciones reducidas con los laudes, vísperas, prima y completas.

La segunda fase (1929-1933) se caracteriza por las ediciones íntegras en lengua vulgar o en ediciones bilingües de todo el *Breviario romano*, y tuvo su repercusión en Italia, Inglaterra, Flandes, Alemania, Francia y España.

La tercera fase es la de los *Breviarios reducidos para los fieles*. Abrió la serie el P. Fleischmann, O. S. B., con su *Parvum officium*, que ha tenido tres ediciones en quince años; pero fué mucho más afortunado su *Officium divinum parvum* (1951), que fué adoptado por la Conferencia episcopal de Fulda para las comunidades religiosas e institutos seculares, obligados por sus Reglas y Constituciones al oficio parvo de la Santísima Virgen. Además de los 70.000 ejemplares en alemán, ha sido traducido al francés, italiano y español [54].

En Francia existen dos: el *Bréviaire des fidèles*, del P. Henry, O. P. [55], y el *Livre d'heures*, de los benedictinos de Encalcat [56], que ha sido traducido al inglés, italiano y español [57].

En España, D. Casimiro Sánchez Aliseda publicó en 1953 un *Breviario de los fieles* muy aceptable [58].

En Holanda, el redentorista P. Stallaert publicó el *Klein Brevier*, que ha sido afortunadísimo y muy apreciado y difundido en otros países [59].

En los Estados Unidos ha alcanzado un gran éxito el publicado por los PP. Benedictinos de Collegeville [60].

En Italia pueden señalarse el *Celebrate Dominum*, publicado por D. Vicenzo Franco en 1953 [61], que se caracteriza por su noble intento de colocar en su debido lugar el oficio divino como complemento de la misa, y el *Breviario romano dei fideli*, de D. Mistrorigo [62], que se distingue por la fidelidad al esquema tradicional del

[53] Advertimos que ni éstos ni los demás que le siguieron eran propiamente libros de oración litúrgica: unos, porque eran traducciones del Breviario romano, y otros, porque, además de estar en lengua vulgar, su composición había sido meramente particular, sin que hasta la fecha los haya reconocido la Santa Sede como libros litúrgicos. Mas, por constar de los mismos elementos que la oración litúrgica, decimos que con ellos se inician los fieles en la oración de la Iglesia y ayuda no poco a los fieles a sacar un fruto mayor del año litúrgico; por eso han sido vivamente recomendados por la jerarquía eclesiástica.

[54] La edición española ha sido preparada por D. Ruiz Bueno y editada por Herder (Barcelona 1957).

[55] Ed. Lebergerie, París.

[56] Encalcat 1952.

[57] La edición española ha sido preparada por los benedictinos de Silos, y también otra bilingüe en 1957.

[58] Ed. Vilamala, Barcelona. Cf. M. Garrido, Los breviarios de los fieles: «Liturgia» (Silos, mayo-junio 1953) p.152ss.

[59] Gottmer, Haarlem, 1950.

[60] Short Breviary (Minnesota, Estados Unidos).

[61] Messaggero di S. Antonio (Padova).

[62] Vicenza 1953.

breviario romano, del que elimina lo accesorio y mantiene lo más sustancial.

Todos estos breviarios para los fieles, aunque con características diversas, coinciden en el noble empeño de poner en las manos de los fieles un libro de oración que a la vez les aproveche para su formación litúrgica, manteniéndoles en el ambiente religioso que la Iglesia desea en los diversos tiempos litúrgicos y fiestas [63].

Comprendemos que el rezo de estos breviarios para los fieles será siempre propio de grupos selectos de las parroquias. Los sacerdotes deben recomendarlo en la dirección espiritual de sus feligreses. Mas el rezo o canto de algunas horas, por ejemplo, laudes a la mañana y vísperas a la tarde, podría hacerse sin grave dificultad, después de un período de ensayo, con una mayor concurrencia de fieles y en forma colectiva, para lo cual se podrían editar unas hojitas con los salmos, como ya existen en algunas diócesis españolas.

Si los sacerdotes se dan cuenta de las ventajas que lleva consigo el rezo de estos breviarios de los fieles y trabajan en pro del mismo, notarán un verdadero aumento en el progreso espiritual de los fieles.

Es muy conveniente que lo adopten los religiosos laicos y las religiosas. Mas hay que tener presentes las normas dictadas por la Sagrada Congregación de Religiosos:

1.ª Donde no existe inconveniente alguno, la Sagrada Congregación de Religiosos concede sin dificultad el uso de estos breviarios en lengua vulgar. Cuando existen algunos inconvenientes, la Sagrada Congregación procede con cautela.

2.ª Para los religiosos o religiosas de derecho diocesano, pertenece al ordinario hacer el cambio en las Constituciones (can.495 82); para los de derecho pontificio, a la Sagrada Congregación de Religiosos, la cual exige que el asunto sea tratado en el capítulo general y que en la decisión positiva haya cierta unanimidad, al menos moral. Si se trata de una Congregación de pocos miembros, concede el permiso a propuesta del Consejo general.

3.ª Las cláusulas que por voluntad del Santo Padre se suelen poner son: que en la tradición de la comunidad nada se oponga directamente al cambio; que el parecer de los superiores y de los miembros del instituto religioso sea unánime.

Mientras otra cosa no se diga, el rezo de tales breviarios, incluso en las Ordenes o institutos religiosos, es privado y no se considera como oración oficial de la Iglesia [64].

Ya hemos dicho que los seminarios diocesanos son uno de los lugares donde con más provecho pueden entrar tales breviarios. Según Bugnini, en el artículo citado, es éste uno de los puntos más descuidados en la formación espiritual del seminarista. Es gran lástima que éste prescinda en su formación de lo que el día de mañana ha de ser su oración diaria: el oficio divino. El breviario en el

[63] Los monjes de Encalcat están redactando un breviario para los religiosos laicos.

[64] Parece que se quiere dar a un breviario especial para los religiosos de religión laical una aprobación oficial de la Iglesia, de tal modo que se considere oración litúrgica en el sentido pleno de la palabra.

subdiácono viene a ser como una gran carga en los años de estudio intenso. Luego aparece ya en sus comienzos como el *onus diei* en vez de ser el *opus Dei*. Una ayuda buena para que el rezo del oficio divino deje de ser carga es que se tenga gusto por el mismo, y para esto lo mejor es que el seminarista se familiarice desde los primeros años con los elementos de la oración litúrgica: salterio y lecturas conforme a los diversos tiempos litúrgicos y fiestas, cosa que encontrará en los breviarios de los fieles[65].

II. Llevar la liturgia al pueblo

Lo que a continuación escribimos lo damos sólo a modo de información y fundándonos en los votos presentados a la Santa Sede por los estudiosos de esta materia reunidos en sesiones de estudios presididos por obispos y cardenales. Las reformas litúrgicas propiamente corresponden a la Santa Sede; pero ella misma incita al estudio de las fuentes litúrgicas y se asesora de los pastores acerca de lo mejor que conviene al pueblo fiel en orden a su participación activa y eficaz en las celebraciones litúrgicas. No siempre se ha mantenido esta línea. Algunos, por iniciativa privada, han introducido algunos cambios en la liturgia en su propia iglesia. Por eso la Santa Sede ha intervenido repetidas veces contra esa tendencia de reformar la liturgia por iniciativa privada.

a) **Razón de la reforma litúrgica.**—Como hemos insinuado antes, la razón de la reforma litúrgica hay que ponerla en la naturaleza misma de la Iglesia, con su doble aspecto divino y humano, mutable e inmutable. El aspecto humano de la Iglesia está sujeto a cambios y también a sucesivas adaptaciones, mejoramientos y reformas más o menos notables.

En la liturgia también se da esta ley general de la vida de la Iglesia: hay en ella algo que es divino e inmutable y algo sujeto a mutaciones. Por eso, en el transcurso de la historia de la Iglesia no siempre se ha tenido la misma fórmula litúrgica, aunque siempre haya existido lo sustancial de la liturgia.

El movimiento litúrgico actual ha atraído la mirada de la jerarquía eclesiástica sobre la cuestión de la revisión del estado actual de la liturgia, especialmente a partir de 1944. El pontificado de Pío XII señala una fecha importante en este aspecto[66]. Son muchas las reformas realizadas por ese Pontífice, como lo mostró el Congreso de Pastoral litúrgica de Asís, en el que ocho de las ponencias que se leyeron en el mismo se refieren a la obra reformadora de Pío XII[67]. Se sabe que en dicho pontificado se creó la Comisión para la reforma general de la liturgia. En el discurso de clausura del Congreso de Asís decía el Papa:

[65] Más datos sobre la liturgización del pueblo fiel se encuentran en los capítulos dedicados a la misa, sacramentos y oficio divino.

[66] Cf. VAGAGGINI, o.c., p.866 not.82.

[67] Cf. *Pío XII y la liturgia pastoral*... (Toledo 1957) ponen. 1.3.4.11.12.13.16 y 18.

«En materia de liturgia, como en otros muchos campos, conviene evitar, respecto al pasado, dos actitudes extremas: un apego ciego y un menosprecio total. Hay en la liturgia elementos inmutables, un contenido sagrado que trasciende los tiempos, pero también elementos variables, transitorios y, a veces, hasta defectuosos. La actitud actual de los mejores liturgistas respecto al pasado nos parece, en general, del todo justa: investigan, estudian seriamente, se aficionan a lo que realmente vale, sin caer, por otra parte, en el exceso. Sin embargo, acá y allá aparecen ideas y tendencias extraviadas, resistencias, entusiasmos y condenaciones».

Todas las reformas litúrgicas de que hemos sido testigo, especialmente las de Semana Santa, se han debido al estudio serio de los liturgistas y a los votos formulados en diversos congresos.

b) **Reformas litúrgicas que se desean.**—Afectan al misal, calendario, breviario, ritual, pontifical, lengua litúrgica y canto litúrgico.

1. MISAL.—Se pretende que se supriman las oraciones al pie del altar o que las rece en privado el sacerdote, desde la sacristía al altar; que las fórmulas litúrgicas que canta el coro o las lecturas que cantan los ministros no las recite en privado el sacerdote celebrante; que la primera parte de la misa cantada la celebre fuera del altar, en el coro o en el lugar donde se suelen sentar los ministros o en medio del presbiterio, pero antes del altar, mirando hacia los fieles; que se aumente el número de prefacios; que no se comience el canon antes de haber cantado el coro el *Sanctus* y *Benedictus;* que se cante o se diga en voz alta la doxología final del canon; que se suprima el *Amen* después del *Paternoster;* que la embología que le sigue se diga en voz alta o se cante; que, cuando se distribuya la comunión en medio de la misa, se suprima el *Confiteor*, el *Misereatur* y el *Indulgentiam;* que al ofertorio, después de la palabra *Oremus*, se introduzca la *prex fidelium*, o preces de los fieles, en las que en una fórmula fija se enumeren las necesidades de la Iglesia, jerarquía, gobernantes civiles, pueblo fiel, etc., etc.; que se pueda concelebrar la misa cuando, por cualquier motivo legítimo, acudiese en un lugar una gran afluencia de sacerdotes; que se reordenen las lecturas bíblicas de la misa, especialmente las de los domingos después de Pentecostés y Epifanía [68].

2. EL CALENDARIO.—Repetidas veces se ha expresado el deseo de un calendario fijo y que se revisen las fiestas, especialmente el santoral. Algo de esto se ha hecho ya en lo que atañe al segundo postulado en el decreto de simplificación de las rúbricas sagradas del 25 de marzo de 1955 [69], y más aún en el nuevo calendario promulgado por Juan XXIII el 25 de julio de 1960.

3. EL BREVIARIO.—Es de todos sabido que hace años se trabaja en el Vaticano en la reforma del breviario romano, en el sentido

[68] Los Congresos litúrgicos de María Laach en 1951, de Santa Otilia en 1952 y de Lugano en 1953 hicieron especiales votos a la Santa Sede por estas reformas. Algunos de estos deseos ya han sido tenidos en cuenta y han quedado prescritos en el Nuevo Codigo de Rúbricas promulgado por S. S. Juan XXIII.

[69] J. D. DE TUESTA, *¿Reforma del calendario?:* «Liturgia» (Silos 1947) p.429s; D. ALARCIA, *La reforma del calendario:* ibid. (1951) p.248ss.

de una mayor brevedad, en una distinción de la recitación del oficio divino en el coro y fuera del mismo, y de una revisión de las lecciones históricas del segundo nocturno y de las homilías de los Santos Padres. Sobre la reforma del breviario se ha pedido el parecer de los reverendísimos ordinarios de todo el mundo [70].

4. RITUAL.—Se desea una mayor simplicidad en los ritos y que se dé más lugar a la lengua vulgar en los mismos, con algunas introducciones breves que indiquen a los fieles el sentido de las ceremonias y ritos. De hecho se han concedido ya rituales redactados en esa forma a varias naciones [71].

5. PONTIFICAL.—Se ha anunciado ya, aunque no oficialmente, sí, al menos, por quien en estas materias goza de grandísima autoridad, que pronto aparecerá este libro litúrgico con algunas reformas notables, especialmente en el sentido de mayor simplificación de los ritos.

6. LA LENGUA LITÚRGICA.—Ha sido ésta una cuestión muy discutida en los últimos años y aún aparece de cuando en cuando algún que otro artículo sobre el tema. Por eso nos ha parecido conveniente darle mayor amplitud a su exposición.

a) *Planteamiento del problema.*—La palabra es uno de los principales signos litúrgicos, o mejor, el principal. La palabra interviene en la liturgia con un doble título: *a)* actualización de la palabra de Dios, que se dirige a los hombres; *b)* respuesta de los hombres, que se dirige a Dios [72].

En cuanto actuación de la palabra de Dios, la liturgia no añade más que su indispensable dimensión comunitaria. Por la liturgia la palabra de Dios llega efectivamente a los hombres, por medio de las lecturas, del canto, del comentario y de su íntima asociación con la acción sacramental. La liturgia es para la palabra de Dios el modo principal de llegar a ser palabra de la Iglesia.

La palabra como respuesta de los hombres a Dios ofrece problemas diversos y nuevos. En primer lugar, un problema común a toda oración: ¿cómo hablar dignamente a Dios con un lenguaje esencialmente hecho para hablar con los hombres? Se intenta solucionar este problema recurriendo a la analogía que presentan ciertas clases elevadas entre los hombres; por ejemplo, un súbdito a su rey... Principalmente se requiere dignidad, autenticidad, sinceridad, confianza.

Mas el problema específico de la lengua litúrgica es el de su función comunitaria, es decir, hacer de ella un lenguaje que convenga a toda la comunidad y ésta lo entienda, y, por lo mismo, que sea espontánea, viva, actual y también organizada, digna, elevada.

Resulta éste un problema difícil. Se han dado muchas soluciones, pero no parece que aún esté solucionado. Sólo con la literatura

[70] Cf. VAGAGGINI, o.c., p.872 not.93.
[71] Ibid., p.802 not.79.
[72] P. IMBS, *Du langage humain a la parole de Dieu*: «La Maison Dieu», 53 (1958) p.9-22.

reciente sobre este tema se podrían llenar varios volúmenes [73].

b) *La cuestión de la lengua litúrgica a través de los siglos.*—El caso más trascendental, y tal vez el primero en su género, fué el de la versión griega de las Escrituras, llamada de los Setenta. El ambiente helenista en que vivían los judíos de la Diáspora los había puesto frente al dilema práctico de renunciar a su propio culto, inconcebible sin las Sagradas Escrituras, o «helenizar» estas Escrituras; los judíos egipcios prefirieron, naturalmente, la segunda parte del dilema. Fué el acto más audaz dentro de la órbita del yahveísmo oficial y uno de los más decisivos en la órbita de la espiritualidad humana. La audacia de este acto, decidido por una necesidad irrevocable en interés del propio yahveísmo, se valoró tan sólo más tarde, cuando pudieron entreverse sus consecuencias inconmensurables; de tal modo que la opinión cambió en absoluto. Mientras todavía los judíos de Alejandría, en el siglo I de la era cristiana, celebraban una fiesta particular en recuerdo de aquella traducción, «agradeciendo a Dios el antiguo beneficio, siempre renovado», los rabinos posteriores, por el contrario, llenos de pesadumbre, afirmaban que el día en que se hizo semejante traducción fué acerbo para Israel como el día del becerro de oro, y que el día 8 del mes de Tebet es de ayuno porque es el triste aniversario de esta traducción, y porque en tal ocasión las tinieblas oscurecieron la tierra durante tres días [74].

En un principio la lengua litúrgica de Roma fué el griego. Duró esto hasta el siglo IV, en que fué reemplazado por el latín. La fecha precisa que se señala es hacia el fin del pontificado de San Dámaso (366-384). Cuando Mario Victorino escribió su *Adversus Arium* (360) aún se celebraba el culto en griego, aunque mucho antes se escribían obras en latín.

Mucho más interesante que deducir la fecha en que se llevó a cabo el cambio del griego por el latín en las celebraciones litúrgicas, es analizar el método que en ello se empleó. Los cristianos impusieron a la lengua que ellos hablaban la expresión de su vida, cuya originalidad y dinamismo han sido también percibidos como experimentalmente. El modo con que ellos adaptaron el latín a la Biblia muestra a la vez el religioso respeto que profesaron al texto sagrado y la asimilación vital que habían hecho del mismo. A ejemplo de Cristo y de los apóstoles, entendieron la Escritura cristianamente, y así lo expresaron en su traducción. Este sentido crístico y mistérico que ellos habían bebido en el seno del cristianismo lo llevaron también a sus fórmulas litúrgicas. Mas, cuando querían hacer una obra propiamente literaria, escogieron entre dos modos: el de las escuelas tradicionales del clasicismo, como en Minucio Félix, o el de la novedad cristiana, como en Tertuliano. Este modo de obrar, de seguir un lenguaje para cada cosa, continuó hasta la Edad Media.

[73] Una buena bibliografía se encuentra en MARTIMORT, *Le problème des langues liturgiques de 1946 à 1957*: «La Maison Dieu», 53 (1958) p.22-55.

[74] Cf. M. GARRIDO, *La palabra de Dios en la celebración litúrgica*: «Liturgia» (Silos 1959) p.16-22.

Fué un error del Renacimiento, y también de nuestra época, confundir estos lenguajes y sustituir con formas nuestras, artificiales y no cristianas, el latín de la Iglesia. La liturgia tiene un estilo propio y debe ser respetado en la composición de todas sus fórmulas. Un ejemplo bien claro lo tenemos en los himnos modernos y en los antiguos. Aquéllos serán más poéticos al estilo clásico; mas éstos son cien veces más cristianos [75].

Propiamente, en la Edad Media no existió problema alguno sobre la lengua litúrgica. La vida seria, pública y oficial no admitió más que el latín. Las lenguas romanzadas se consideraban como vulgares; de aquí el apelativo con que hoy se designa a las lenguas que no son antiguas. Por eso las lenguas romances no entraron en la liturgia.

Una grave dificultad apareció con el problema de las misiones en países no sujetos al Imperio romano. Como era muy difícil que los nativos entendiesen la lengua latina, oficial para el culto, algunos misioneros pidieron autorización para realizar el culto en la lengua indígena, como San Cirilo y Metodio en Moravia. San Bonifacio, por el contrario, además de propagar la fe de Cristo entre los germanos, les enseñó también el latín, para lo cual compuso una especie de gramática. Pero, en general, los misioneros siempre han encontrado un grave obstáculo en la lengua latina para la celebración cúltica entre los indígenas de origen no latino. Por eso, no obstante las prohibiciones de Esteban V y Juan VIII, los privilegios en este sentido han ido cada vez en aumento: los mendicantes que evangelizaron el Asia central y el Extremo Oriente obtuvieron el permiso de traducir la liturgia latina. En el siglo XVII se tradujo al rito malabar; a los carmelitas se les concedió el poder traducirla al árabe (1624); a los teatinos, en georgiano (1631). A los misioneros de China también se les concedió tal privilegio, ocasionando una cuestión que durante mucho tiempo ha sido tema de discusión [76].

Una nueva etapa en la cuestión de la lengua vulgar en la liturgia se tuvo con la aparición de los reformadores. Los misioneros sostenían, por una necesidad pastoral, el uso de las lenguas del país en la liturgia. Mas los protestantes, como Lutero, Zwinglio y sobre todo Calvino, la requerían para la eficacia de los sacramentos *ex opere operato*. Sólo veían en el culto una enseñanza de la fe: culto-palabra. Naturalmente, el concilio de Trento se opuso a esto, y por el peligro que había en ello, a causa de la ideología protestante, prohibió el uso de la lengua vulgar en la liturgia, no sin dejar a salvo la pastoral litúrgica recomendando vivamente la catequesis de los ritos sagrados [77].

Como luego, en la Contrarreforma y antijansenismo de los si-

[75] Dom Botte y Cristina Mohrmann han escrito sobre el latín litúrgico cosas muy buenas.

[76] Este tema ha sido el motivo de la excelente tesis doctoral de Estanislao Chen Bao Shin (*Historia tentaminum missionariorum Societatis Iesu pro liturgia sinica in s. XVII*, Roma, apud Collegium de Propaganda Fide, 1951).

[77] Sobre esto ha escrito cosas muy interesantes el P. Schmidt, S. I., en su obra *Liturgie et langue vulgaire* (Roma 1950).

glos XVII y XVIII alardearon algunos poco respetuosamente sobre esta cuestión, Roma se pronunció siempre bastante reacia a conceder privilegios y concesiones en esta materia.

Con la aparición del movimiento litúrgico alrededor del año 1860 reapareció de nuevo el problema de la lengua litúrgica, problema que fué aumentando a medida que el movimiento litúrgico se iba abriendo paso y conquistaba etapas sucesivas, sobre todo en los años de la guerra 1939-1945, hasta tal punto que hoy la cuestión no tiene punto de comparación con las controversias de los siglos pasados. En Estados Unidos de América existe desde 1946 una sociedad, «Vernacular Society», con una publicación trimestral, *Amen*, que se propone estudiar, dentro de la doctrina y disciplina de la Iglesia, las posibilidades de un uso mayor de la lengua vulgar en la liturgia. En Europa se han hecho varias encuestas; por ejemplo, la iniciada por *Temoignage chrétien* en 1946 [78].

c) *Argumentos en pro y en contra de la lengua vulgar en la liturgia:* 1) *Argumentos en favor.*—1.º La autoridad de San Pablo (1 Cor 14,6 y 9), utilizada por los protestantes.

2.º La tradición. El latín suplantó al griego cuando éste dejó de ser lengua entendida por los occidentales. Esa es la práctica de la Iglesia oriental, que usa las lenguas vivas para el culto: el griego, el sirio, el caldeo, el copto, el abisinio, son idiomas litúrgicos.

3.º La misma razón natural parece patrocinar esta opinión. La instrucción se ha de dar en una lengua inteligible, y en la liturgia hay también una instrucción. Pero, además, es también y sobre todo oración en diálogo con el sacerdote, y para esto se necesitan las palabras.

4.º El uso del latín favorece al formalismo. Fácilmente la liturgia se convierte por esta causa en un ritualismo estéril y sin vida, en un organismo sin espíritu.

5.º La liturgia es también parte del pueblo, de la comunidad eclesial, de toda la asamblea orante, que participa en el real sacerdocio de Cristo.

6.º El latín es, en parte, causa de la falta de espíritu litúrgico en las masas.

2) *Argumentos en contra de la lengua vulgar.*—1.º El latín es una lengua sagrada, como aseguraron muchos en Trento, aunque la sacralidad propiamente la recibió el latín de la Iglesia por el uso que hizo de él en la liturgia.

2.º El latín es la lengua de la tradición dogmática de la Iglesia, y la liturgia está íntimamente ligada al dogma.

3.º No existe razón alguna para innovar. Si hace mucho tiempo que el pueblo ignora el latín y ha tolerado y participado en el culto y se ha santificado con esta participación, ¿para qué innovar?

4.º Son suficientes las traducciones, la catequesis, como quería el concilio de Trento.

[78] Cf. Martimort, *Les leçons d'une enquête:* «La Maison Dieu», 11 (1947) p.84-130. Los datos de esta encuesta fueron recogidos por el P. H. Cheny en su obra *Le français langue liturgique?* (París, ed. du Cerf, 1951). También son interesantes en este aspecto los datos aportados en el artículo *A la recherche de la messe vivante:* «Revue Nouvelle», 24 (1956) p.497-538.

5.º La lengua vulgar favorece la multiplicación de los errores.
6.º El uso del latín es un signo de unidad y un medio eficaz contra las interpolaciones de la doctrina genuina.

Los liturgistas y teólogos discuten aún sobre el problema. Mas la Iglesia ha concedido en los últimos años algunos privilegios en favor de la lengua vulgar en la liturgia[79]. Pío XII, en la misma *Mediator Dei*, decía: «El uso del latín es signo de unidad y un medio eficaz contra las interpolaciones de la doctrina genuina. No obstante esto, el introducir la lengua vulgar en muchos de los ritos eclesiásticos puede ser utilísimo».

Como en toda controversia, se han exagerado aquí mucho los pros y los contras de ambas tendencias. Lo mejor es que los peritos estudien profundamente la cuestión y acepten de antemano cualquier actitud de la Iglesia en este punto, que es la única a quien corresponde dar una solución al problema. Ni se debe culpar al latín de la descristianización del mundo, como se ha dicho, ni siquiera la desliturgización en gran parte de los cristianos, porque todo eso es falso; ni se ha de creer que, al conceder la Iglesia algún lugar en la liturgia a la lengua vulgar, se va a venir abajo todo el edificio de la Iglesia. La unidad de ésta no procede del uso de una lengua, sino del Espíritu Santo y de la jerarquía. El latín no es el principio de la unidad de la Iglesia, sino una manifestación (preciosa manifestación y muy eficaz y fácil) de esa unidad.

En todo esto no hay más que ver el misterio de la Iglesia. Sólo un mayor amor a la Iglesia nos permitirá ver justamente en la actualidad y discernir el porvenir de los problemas que nos agitan. La Iglesia es viva porque en ella habita el Espíritu Santo; puede sacar de su tesoro: *nova et vetera*. La liturgia no está destinada a desaparecer, ni a corromperse, ni a desnaturalizarse; forma parte del depósito garantizado por la infalibilidad de la Iglesia. Cuando algo nuevo aparece en ella es sólo un desarrollo homogéneo de ella misma.

Venga enhorabuena la lengua vulgar también a la liturgia, pero téngase presente que una larga experiencia de siglos entre católicos y no católicos ha mostrado que el mejor medio para una participación activa en la liturgia es una intensa catequesis y no el mayor uso de la lengua vulgar en la misma[80].

7. CANTO LITÚRGICO.—El canto es uno de los medios más importantes en orden a la participación activa de los fieles en los actos litúrgicos. El canto preconizado como el más religioso y vivamente recomendado por la autoridad eclesiástica es el canto gregoriano. Mas este canto, a partir del siglo XI, se ha recargado demasiado y son muy contadas las piezas que se prestan para ser cantadas por el pueblo.

[79] Recuérdense los varios rituales bilingües; las lecturas bíblicas de la misa en Francia, y para todas las lenguas de los que coexisten en París, el canto en versión no literal del Gloria y el Credo en la misa en los países de lengua alemana, permiso para traducir al chino mandarín el propio y ordinario de la misa, excepto el canon...

[80] Cf. VAGAGGINI, o.c., p.879 not.106.

»Reconocemos la belleza del canto gregoriano actual en los monasterios y demás iglesias de religiosos y en los seminarios. Pero no podemos menos de ver que no es apto para ser cantado por el pueblo en su totalidad, con lo cual la participación de éste en la liturgia queda muy mermada.

En la actualidad se intenta solucionar este problema recurriendo a la salmodia de algunas piezas [81] y cantando las *misas* más fáciles, de las que ya circulan algunos discos y hojas correspondientes, especialmente los realizados en Toledo por la J. N. de A. L.

En esto como en cualquier otra cosa se ha de considerar la diversidad de situaciones concretas en las que se encuentra la vida de la Iglesia. La suprema jerarquía de ésta en la tierra dará en tiempo oportuno el remedio adecuado a nuestras necesidades. Mientras, podemos usar los muchos medios que están a nuestro alcance en orden a una mayor participación del pueblo fiel en la liturgia y aún no han sido utilizados.

En el nuevo código de rúbricas sagradas aparecen algunas de estas reformas, como puede verse en el apéndice número 4. Pero, según el motu proprio de Su Santidad Juan XXIII por el cual fué promulgado, presentará a los Padres del próximo concilio Vaticano II los principios de la reforma total de la liturgia. Se sabe que una comisión prepara una revisión de la versión latina de los salmos realizada en el pontificado de Pío XII; otras se encargan de la revisión de las lecturas del breviario, del santoral, etc.

Es posible que los Padres del concilio, y en último término el Papa, tengan presente los votos presentados por los estudiosos reunidos en congresos presididos por algunos miembros de la jerarquía eclesiástica.

III. *Liturgia y espiritualidad*

El movimiento litúrgico, ha dicho el papa Pío XII, se ha manifestado como un signo de las disposiciones providenciales de Dios sobre los tiempos presentes, como un paso del Espíritu Santo por su Iglesia, para acercar a los hombres a los misterios de la fe y a las riquezas de la gracia, que tienen su manantial en la participación activa de los fieles en la vida litúrgica [1]. Antes San Pío X había dicho: «La participación activa de los fieles en los sacrosantos misterios y en la oración pública y solemne de la Iglesia es la fuente primaria e indispensable del espíritu cristiano» [2].

Mas no siempre se la ha considerado así, y aun en la práctica hay mucho camino que andar todavía para secundar plenamente la enseñanza de los pontífices romanos. Con todo, no puede negarse que existe hoy una sana inquietud por sacar de la vida litúrgica el máximo jugo con que nutrir una vida interior intensa, aunque los

[81] Solesmes ha editado algunas de ellas.

[1] Discurso de clausura del I Congreso Internacional de Pastoral Litúrgica, Asís-Roma.

[2] Motu proprio del 23 de noviembre de 1903.

frutos sean todavía exiguos por no existir una seria formación litúrgica en la mayoría de los cristianos [3].

Noción de espiritualidad [4].—El término *espiritualidad* se ha usado modernamente mucho. Apareció por vez primera en Francia y tiene diversos significados:

Referido a *una persona* particular significa: su vida espiritual particular (forma de oración, ejercicios de piedad...), o el modo propio que tal persona tiene de dirigir las almas o la doctrina que sobre la vida espiritual ha dejado en sus escritos, o la derivada de los mismos.

Con relación a una sociedad o a alguna escuela, el término indica el número determinado de principios espirituales, forma de ascesis o de oración, a veces también un sistema de estos principios que se impone como esencial a los miembros de esta sociedad, o los ejercicios piadosos comunes a aquella sociedad, o, finalmente, la índole común de vida y de doctrina espiritual de sus miembros, que manifiestan el fin universal de tal sociedad.

Otros consideran el término *espiritualidad* como el modo de concebir toda la religión en orden a conseguir la perfección. A veces es sinónimo de piedad, religiosidad, ascesis, mística e incluso teología espiritual.

Aquí entendemos por espiritualidad la tendencia a la perfección de la vida cristiana.

Esto supuesto, ¿cuál es el papel de la liturgia en orden a conseguir esa perfección?

Misión de la liturgia en la vida espiritual.—Sin la liturgia *in re* o *in voto* no es posible conseguir la vida cristiana ni mucho menos su perfección. No puede existir espiritualidad alguna en el seno de la Iglesia que prescinda de la liturgia; más aún, sin que le dé un lugar preferente entre sus elementos principales. Si esto no aparece a primera vista en las distintas formas de espiritualidad dentro de la Iglesia católica, es porque acentúan lo que en ellas es característico para distinguirlas de las demás y porque la liturgia es común a todas.

No existe ninguna *espiritualidad* que deje de preceptuar y exigir en sus adeptos la santa misa y los sacramentos. Pero puede darse, y se da de hecho, que existan espiritualidades que se diferencien en el modo en que los actos litúrgicos forman parte de su propia espiritualidad. Por lo mismo, en este sentido, no todas las espiritualidades que existen en la Iglesia son igualmente «litúrgicas». Y éste es uno de los puntos por los que se puede juzgar del mayor o menor valor de una espiritualidad, aunque todas hayan sido aprobadas

[3] C. VAGAGGINI, o.c., c.21 y 22; G. M. BRASÓ, *Liturgia y espiritualidad* (Montserrat 1956); B. CAPPELLE, *Liturgie et progrès moral*. Travaux liturgiques I (Louvain 1955); R. HOORNAERT, *Liturgie ou contemplation*: «Etudes Carmelitaines», 17 (1932) p.213ss. J. LECLERCQ, *Devotion privée populaire et liturgie au moyen âge* (Les Orandi. Paris 1944); L. BEAUDUIN, *La piété liturgique* (Louvain 1922).

[4] S. PANI, *I principi fondamentali della spiritualità cattolica secondo le varie scuole di spiritualità* (Roma 1954) p.13ss.

por la Iglesia. La aprobación de la Iglesia no las iguala en su valor intrínseco.

La espiritualidad litúrgica.—Del mismo modo que existe una oración oficial de la Iglesia, existe también una *espiritualidad* oficial de la Iglesia, fundamentada en la oración litúrgica u oficial de la Iglesia.

Hoy muchos se extrañan de esto y lo creen cosa de *novedad*. En realidad no lo es, pues la espiritualidad de los primeros cristianos y la de la Iglesia de todos los siglos ha sido siempre la espiritualidad litúrgica, aunque no todos sus miembros lo hayan tenido presente. Moderno es el movimiento actual en pro de una revalorización de esta espiritualidad; mas, aunque la misma espiritualidad litúrgica fuese moderna, y es posible que lo sea en algunos aspectos accidentales, no tienen por qué extrañarse y mirarla con recelo si ella es buena. Todas las demás *espiritualidades* han tenido unos comienzos, algunas no muy lejanos a nosotros.

Características generales de la espiritualidad litúrgica.— *a)* La espiritualidad litúrgica requiere que se viva plenamente y con todos sus presupuestos y sus consecuencias la liturgia de la Iglesia, mas no tanto en su aspecto cuantitativo cuanto en su aspecto cualitativo; es decir, no es necesario dedicar a la acción litúrgica la mayor parte del día.

b) Tener sentido comunitario eclesial de la salvación.

c) Se ha de dar más importancia al objeto que al sujeto, al *opus operatum* que al *opus operantis*.

d) En la espiritualidad litúrgica actúa todo el hombre.

e) Es en grado sumo teocéntrica y, bajo otro aspecto, cristocéntrica, dogmática, eclesial y bíblica.

Todo esto es esencial y básico en cualquiera otra espiritualidad dentro de la Iglesia. Si ha habido o hay aún alguna en que estas notas no están revalorizadas, se ha de procurar que lo sean. Ciertamente, ninguna espiritualidad podrá relegarlas o suprimirlas, pues de lo contrario no sería católica.

¿Quiere esto decir que se ha de hacer una revisión de los principios de las escuelas de *espiritualidad* que existen en la Iglesia? Pues sí. Y de hecho esa revisión ha comenzado insensiblemente, sin nadie imponerla. Son varios los capítulos generales de las órdenes religiosas o institutos religiosos que han tenido como punto muy principal ordenar los ejercicios de piedad, y en general la *espiritualidad* peculiar de la propia religión, conforme a los principios pontificios que han regulado la actual renovación litúrgica.

La misma vida parroquial está en la actualidad abiertamente orientada a la piedad que tiene por base la liturgia de la Iglesia en toda su extensión.

La liturgia y la piedad extralitúrgica.—No está reñida la verdadera liturgia con otras formas de piedad. Pío XII evocó sobre esto

una serie de temas de grandísima importancia con ocasión de corregir algunas desviaciones.

Exponemos el pensamiento pontificio tal como aparece en la encíclica *Mediator Dei*:

Principio básico.—El culto oficial de la Iglesia, es decir, la sagrada liturgia, ha de estar por encima de cualquier forma de piedad que no sea litúrgica (n.52).

Por otra parte, «si la piedad privada e interna de los individuos descuidase el augusto sacrificio del altar y los sacramentos y se substrajese al influjo salvador que emana de la Cabeza a los miembros, esto sería, sin duda, reprochable y estéril» (n.45). Pero no hay oposición entre una piedad y otra (n.50 y 217). Antes al contrario, se armonizan las dos muy bien. Por eso el Papa defiende, de una parte, la legitimidad de los ejercicios de piedad extralitúrgica, contra el liturgismo exagerado de algunos, que intentaron proscribirla en absoluto; y por otra amonesta que todo sea hecho de tal modo ordenado, que por las prácticas de piedad extralitúrgicas no se disminuya la estima por la liturgia, sino sea aumentada.

Señala el Papa entre las prácticas de piedad extralitúrgicas: la visita al Santísimo Sacramento, el rosario, los ejercicios espirituales de San Ignacio, el mes de mayo a la Santísima Virgen, y el de junio en honor del Sagrado Corazón de Jesús, las novenas, los triduos, vía crucis y otros semejantes (n.223 y 225). El Papa no sólo condena que tales ejercicios se supriman, sino incluso que se reduzcan a esquemas litúrgicos (n.227). Pero a la vez desea que el espíritu de la liturgia y sus preceptos influyan en ellos, con el fin de evitar que en ellos se introduzca algo inepto o indigno del decoro de la casa de Dios, o que vaya en detrimento de las sagradas funciones o sea contrario a la sana piedad.

En resumen: la espiritualidad litúrgica no repudia las otras formas de piedad, sino que estas otras formas de piedad han de estar subordinadas a la acción litúrgica y han de contribuir a que el culto divino sea más amado y ampliamente fomentado, de tal modo que dispongan a una más profunda participación en la liturgia; que se han de tener por inoportunas o inútiles en cuanto que tales formas de piedad se opongan en alguna ocasión al verdadero culto oficial de la Iglesia; que, sin estar reducidas a esquemas litúrgicos, las penetre, para que sean siempre decorosas y no indignas de Dios.

Así, la liturgia derrama su acción benéfica sobre tales ejercicios piadosos y, a la vez, éstos son una buena preparación para conseguir un fruto mayor en la acción litúrgica.

Algunos disidentes del movimiento litúrgico han dudado de que en la vida litúrgica se pueda llevar una vida ascética y mística, según los principios comúnmente admitidos. Mas no llevan razón alguna. El P. Vagaggini, en su obra citada, ha demostrado cómo en la vida litúrgica no sólo es esto posible, sino que en ella se consigue de un modo más perfecto, puesto que todo en ella se realiza dentro del plan de Dios y conforme le pide la Iglesia en su culto. No hay ejercicio ascético que no sea tenido en cuenta por la liturgia y su-

mamente recomendado: oraciones, ayunos, limosnas, ejercicios de las virtudes...

La liturgia, no obstante tener fijos sus ojos en Dios, no olvida al hombre ni sus necesidades; antes al contrario, pretende sanarlo y perfeccionarlo, induciéndolo precisamente a un concentramiento más profundo en Dios, principio y fin de toda santidad.

Es posible que no siempre se obtengan resultados satisfactorios en la práctica; mas esto se da en cualquier otra espiritualidad. Donde esté el hombre, siempre es posible, en casos aislados, que pueda frustrar los fines a que tienden medios muy aptos, y esto no sólo en lo material, sino en las cosas espirituales, pues puede abusar de ellas y, por lo mismo, no conseguir el fin que con ellas se pretendía.

Es posible también en la liturgia el peligro de quedarse en la periferia en puro estetismo. Pero esto no hay que culparlo a la misma liturgia, sino más bien a los sujetos, que no la han comprendido plenamente. Pues el culto externo está al servicio del interno, como su expresión e incitamiento. Tan defectuoso es quedarse en el culto externo y olvidar el interno como observar sólo el interno y descuidar el externo.

En cada caso ha de intervenir la prudencia que regule la exteriorización e interiorización del culto, de tal modo que se impida el abuso.

Para evitar los peligros que pueden originarse de la vida litúrgica, basta sólo comprenderla y vivirla en serio.

Si sólo se consideran los posibles peligros que se pueden originar de una espiritualidad, no se podría seguir ninguna, pues en todas es posible ver algún peligro (por defecto o exageración de sus principios), ya sea de moralismo, psicologismo, introspeccionismo, experimentalismo, individualismo y otros.

Al enjuiciar una espiritualidad, no se ha de mirar sólo los posibles peligros que puede haber en ella a causa de una desviación del sujeto que la abrace, sino por su valor positivo en orden al fin que pretende; y en esto no existe ninguna espiritualidad que aventaje a la litúrgica, pues todas las demás han de suponerla si quieren conseguir su propio fin, y ella puede alcanzarlo sin pedir nada a las demás.

Lo mismo puede decirse en orden a la verdadera mística. A primera vista puede parecer que la liturgia pone notables obstáculos al origen y desarrollo de los actos y estados místicos. Nada más falso. El P. Vagaggini ha puesto sumo cuidado en dilucidar esta cuestión con casos concretos en los que aparecen almas verdaderamente místicas y han llevado una vida litúrgica ejemplar; más aún, sus actos místicos están en íntima relación con la liturgia.

No se ha de objetar que existen otros místicos en los que sus escritos hacen caso omiso de la liturgia o no la revalorizan en toda su dignidad, pues es demasiado aventurado decir que la mística de la Iglesia sólo se realiza en esa forma, ya que existen otros cuyos escritos tienen la misma aprobación de la Iglesia y reflejan una vida mística elevadísima y siempre en estrecha unión con la liturgia de

la Iglesia. En la obra citada del P. Vagaggini se encuentran analizados los casos de Casiano, la venerable María de la Encarnación y, sobre todo, el de Santa Gertrudis, a la cual dedica todo un capítulo.

Y se pueden añadir los de otros; por ejemplo, el de San Ignacio de Loyola, que, según narra en su *Diario espiritual*, muchos de sus actos místicos tenían lugar durante la celebración de la misa.

Capítulo 5

LEGISLACION LITURGICA

Siendo la liturgia el culto oficial de la Iglesia, necesita ser ordenado por la autoridad competente para que tal acto pueda ser considerado como tal de la Iglesia, realizado en su nombre. Una ordenación del culto más o menos minuciosa ha existido en todos los pueblos, tanto en los antiguos como en los modernos, en los cristianos como en los paganos. Muchos de ellos se obligaban en conciencia a cumplir tales órdenes bajo penas severísimas, y si omitían o descuidaban ciertas prácticas, consideraban el rito como no hecho [1].

Mas existe una enorme diferencia entre culto y culto y su ordenación. La autoridad que regula el culto pagano sólo tiene un alcance meramente humano. En las religiones positivas, como la del Antiguo Testamento y la de los cristianos, todo cuanto se refiere al culto está ordenado no por una autoridad humana, sino por la voluntad y autoridad del mismo Dios, pues El mismo, directa e inmediatamente, o indirectamente, mediante sus ministros y representantes, determinó cada uno de los actos cultuales, las cosas y las personas del culto, su uso y ministerio; pero de una forma en el Antiguo Testamento y de otra en el Nuevo.

En el Antiguo Testamento, el mismo Dios determinó muchísimos preceptos rituales y ceremoniales: tiempo, lugar, forma, materia, personas y cosas que habían de estar relacionadas con el culto [2]. Todo era figura del culto de la Iglesia.

En el Nuevo Testamento, Jesucristo, fundador y suprema autoridad de la Iglesia, dió los elementos esenciales y fundamentales del nuevo culto y dejó a los apóstoles y a la misma Iglesia una ordenación más detallada del mismo [3].

Nuestra exposición sobre la legislación litúrgica abarca dos capítulos: Normas generales. Cosas materiales del culto. De la liturgia sacrifical, liturgia sacramental y liturgia laudatoria tratamos en su lugar correspondiente [4].

[1] O. Casel, *De philosophorum graecorum silentio mystico*: C. R. v.16,2 (Giessen 1919).
[2] Cf., p.ej., Ex 35-40 y todo el libro del Levítico.
[3] Santo Tomás dice que Cristo inició el rito de la religión cristiana por su Pasión (*Sum. Th.* 3,62,6).
[4] Seguimos la ordenación hecha por Mons. Miranda Vicente en un artículo que publicó en «Liturgia» (Silos), siendo canónigo-prefecto de ceremonias de la catedral primada: *La codificación del derecho litúrgico* V (1950).

I. *Normas generales* [5]

¿Qué es derecho litúrgico?—Por derecho litúrgico entendemos «el conjunto de leyes de la Iglesia por las que propone, establece o regula su culto público» [6].

En esta regulación del culto, la Iglesia tiene presente lo que prescribió Cristo y determinaron los apóstoles como esencial en la celebración litúrgica. Y esto nunca puede cambiarlo ni suprimirlo.

Ordenación del culto cristiano

1.° **Lo que estableció Cristo.**—Instituyó la eucaristía como sacrificio y prescribió que se reprodujese lo que El hizo. Todos los documentos que nos han sido conservados sobre la liturgia eucarística de todos los siglos y de todas las iglesias encuadran las fórmulas consecratorias en una oración de acción de gracias. Baste sólo recordar que desde el siglo I se ha denominado ese rito con el nombre de *eucaristía.* Fijó la materia y la forma de la misma.

También especificó la materia y la forma del bautismo: «Euntes docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti» [7].

Durante su vida mortal practicó algunas ceremonias especiales que luego se han reproducido en los actos litúrgicos: elevar los ojos, imponer las manos, bendecir...

Es muy posible, según una tradición antiquísima, que en las apariciones que Cristo hizo a los discipulos desde su resurrección hasta su gloriosa ascensión, en las que les hablaba *de regno Dei* (Act 1,3), les indicase algunas particularidades del culto. Santa Elena mandó edificar una capilla en el monte de los Olivos en el lugar donde, según la antigua tradición, inició el Señor en los misterios divinos a los apóstoles y discípulos [8]. Esta tradición ha sido recogida por varios Pontífices de épocas muy distantes, como San León Magno [9] y Sixto V [10]. También se hicieron eco de ella San Clemente Romano [11] y San Justino [12].

2.° **Lo que establecieron los apóstoles.**—Cristo dejó otros muchos detalles del culto a los mismos apóstoles, quienes, en con-

[5] La obra más completa de derecho litúrgico son los tres volúmenes que el P. Ph. Oppenheim le ha dedicado en su magna obra litúrgica *Institutiones systematico-historicae in Sacram Liturgiam,* ed. Marietti, vol.1 y 2 (1939), vol.3 (1940), las cuales nosotros seguimos de un modo preferente. Cosas interesantes se encuentran también en D. BOUIX, *Tractatus de iure liturgico* (París 1873); P. GUÉRANGER, *Institutions liturgiques* (París 1880-85) vol.3 p.453ss; F. CIMITIER, *La liturgie et le droit canonique:* «Liturgia». Encyclopédie populaire, par R. AIGRAIN (París 1931) p.29-58; C. CALLEWAERT, *Liturgicae Institutiones: I. De liturgia universim* 3.ª ed. (Brugis 1933) p.122-146; DUCHESNE, *Origines du culte chrétien* 5.ª ed. (París 1925); CABROL, *Liturgie:* DTC 9,1,787-845.

[6] Cf. MONS. MIRANDA, a.c., p.79.

[7] Mt 28,19.

[8] EUSEBIO, *De vita Constantini* III 43: PG 8,60.

[9] *Serm.* 72,2: PL 54,395.

[10] Bula *Immensa.*

[11] 1 Cor 40.

[12] I *Apol.* 67.

sonancia con la doctrina recibida del Señor, organizaron el culto específicamente cristiano. Los Hechos de los Apóstoles nos presentan a las primitivas comunidades cristianas unánimes y perseverantes en la oración y la fracción del pan. San Pablo dice que en las reuniones litúrgicas todo se haga ordenadamente [13]; qué posturas han de adoptar en ellas los hombres y las mujeres [14]; las colectas por los pobres que han de hacerse al fin de las sinaxis dominicales [15]...

Es decir, una buena cantidad de preceptos encaminados a celebrar con dignidad, fervor y cierta uniformidad los actos cultuales. No se trata de un ritual detallado, sino muy simple, pero fijo y sustancialmente completo, el cual lo seguían los apóstoles y sus colaboradores en la fracción del pan, en la administración del bautismo, confirmación y orden sagrado. Es posible que los mismos apóstoles o los sucesores inmediatos de éstos ampliasen algo más este ritual; de hecho son muchas las iglesias que se precian de tener una forma litúrgica que data del tiempo apostólico.

Después de los apóstoles, la autoridad de ordenar la liturgia pasó a la Iglesia, en la persona de los obispos, pero siempre bajo la tutela y vigilancia de la Sede Apostólica. Poder, ciertamente, limitado, pues han de conservar siempre lo establecido por Cristo y por los apóstoles en lo que se refiere a la sustancialidad del sacrificio de la misa y de los sacramentos. Luego, en realidad, la suprema potestad de ordenar lo que al culto se refiere recae en la Sede Apostólica. Así se expresa el Código de Derecho canónico: «Unius Apostolicae Sedis est tum sacram ordinare liturgiam, tum liturgicos approbare libros» (can.1257).

A) La suprema potestad de ordenar la liturgia

Hemos dicho que esa suprema potestad recae sobre la Sede Apostólica. Mas en la Sede Apostólica hay que considerar no sólo al Romano Pontífice, sino también a todos los organismos que él utiliza para el régimen de la Iglesia universal, como son las Congregaciones romanas, los Tribunales y los Oficios, a no ser que por su naturaleza o por el contexto aparezca otra cosa (can.7).

a) **El Romano Pontífice.**—Como pastor supremo de la Iglesia universal, compete al Romano Pontífice toda potestad de gobernar y de ordenar en ella. En esta suprema potestad, definida por los concilios Florentino y Vaticano, va incluída la de ordenar el culto en la Iglesia; pues, de lo contrario, no podría afirmarse tal potestad en el Romano Pontífice, ya que la celebración de la liturgia sagrada constituye la obra suma y principal, y por lo mismo necesaria, de la Iglesia; ni tampoco si alguien completamente independiente del Romano Pontífice pudiera legislar sobre el modo de realizar el culto en la Iglesia.

Por lo mismo, el supremo poder del Romano Pontífice de orde-

[13] 1 Cor 14,40; 1 Tim 2,1ss.
[14] 1 Tim 2,8ss.
[15] 1 Cor 16,1-2.

nar la liturgia dimana necesariamente de su mismo primado de jurisdicción, universal, ordinario e inmediato en toda la Iglesia, y radica esencialmente en el concepto de Romano Pontífice como sumo sacerdote que goza de verdadera potestad episcopal sobre todas y cada una de las iglesias y personas bautizadas.

También le compete esa prerrogativa como custodio supremo de la verdad de la fe y de las costumbres, ya que la sagrada liturgia es una genuina expresión y profesión de la fe y de la doctrina de la Iglesia: «La didascalia de la Iglesia», en expresión de Pío XI.

Confirma este poder el ejercicio del mismo en el transcurso de los siglos, siendo reconocido por todos. Citamos los hechos más relevantes:

Siglo I.—San Clemente Papa intervino en la iglesia de Corinto, donde algunos laicos malintencionados depusieron a los presbíteros y ordenaron el culto a su modo. El Papa les prescribió que reconocieran la autoridad y poder de los presbíteros y adoptasen la forma litúrgica que él mismo les dictaba, bajo pena de incurrir «en ofensa y peligro no pequeño», pues él interviene en nombre de Cristo: «quae ille (Christus) per nos dixit» [16].

Siglo II.—El papa Víctor I intervino en las iglesias del Asia Menor, donde apareció cierta controversia acerca de la fecha en que había de celebrarse la Pascua. Amenazó el Papa con la misma excomunión, y otros obispos, entre ellos, el mismo San Ireneo de Lyón, intercedieron ante el Sumo Pontífice para rogarle que no lo llevase a efecto, pues se trataba de iglesias muy venerables, fundadas por los mismos apóstoles, a lo cual accedió el Papa, aunque es cierto que también dichas iglesias adoptaron el uso romano [17]. El mismo Harnak ha reconocido este acto como un ejercicio del primado de San Pedro.

Siglo III.—El papa San Esteban decretó que había de reconocerse el bautismo conferido por los herejes y que los penitentes podían y debían ser reconciliados [18].

Siglo IV.—San Dámaso determinó que se cantasen los salmos de día y de noche en todas las iglesias, preceptuándolo a los presbíteros, obispos y monjes [19].

En el año 385, el papa San Siricio escribió una carta al obispo de Tarragona, Himerio, en la que le da algunas normas acerca de la administración del bautismo, que no había de ser administrado, fuera de caso de necesidad, sino en los días determinados, como Pascua, de tal modo que *nunc praefatam regulam omnes teneant sacerdotes, qui nolunt ab apostolicae petrae, super quam Christus universalem construxit Ecclesiam, soliditate develli* [20].

Siglo V.—Inocencio I prescribió que el beso de la paz no se diese sino después de la celebración de los misterios sagrados y no

16 I Clem. 44 y 47: Funk-Bihlmeyer (1924) p.50ss.
17 Eusebio, *Hist. Eccl.* 5,23: PG 20,493ss.
18 San Cipriano, *Epist.* 74 *ad Pompeium*: CSEL 3,2 p.799 y 822.
19 *Liber Pontificalis*, ed. Duchesne, I (París 1886) p.213. Hay que advertir que la primera parte de esta obra admite dudas científicas.
20 PL 13,1135ss.

antes (es decir, antes del canon); como se hacía en las Galias imitando a los orientales. Así lo hacía saber en su *Epist. ad Decentium* [21], añadiendo que hacía esto con la autoridad que le competía y que «ab omnibus deberi servari, nec superdici aut introduci aliquid quod auctoritatem non habeat».

San León Magno manda a Dióscoro, obispo de Alejandría, que se celebren más misas en los días solemnes, en que la afluencia de fieles es numerosa y no cabe en el recinto sagrado [22]. Y a los obispos de Sicilia les prohibe que bauticen solemnemente en la fiesta de Epifanía sin extrema necesidad, porque «si unde (Roma) consecrationem honoris accipitis, inde legem totius observantiae sumeretis» [23].

Siglo VI.—El papa Vigilio, en una carta al obispo de Braga, Profuturo, le indica el modo romano de administrar el bautismo, para que, al menos en las fórmulas esenciales, se observe una gran unidad [24].

El siglo VI es también el siglo de San Gregorio Magno, que en la ordenación de la liturgia ha sido siempre considerado como uno de los papas más importantes, aunque, al querer fijar concretamente su actuación en este punto, existen grandes obstáculos por falta de documentos.

En una carta a San Leandro aprueba, a petición del santo obispo de Sevilla, que sólo se realice el bautismo con una sola inmersión, para distinguir el rito católico del de los herejes [25]. Prohibió que los clérigos inferiores llevasen el manípulo en las celebraciones litúrgicas de la catedral de Ravena [26]. En una carta al obispo de Calahorra, Genaro, prohibe que los obispos signen dos veces la frente de los neófitos, y manda que los presbíteros unjan el pecho de los neófitos, y los obispos la frente [27].

Es interesante para la historia del ordinario de la misa la carta a Juan, obispo de Siracusa.

Desde esa época hasta los tiempos carolingios se va introduciendo cada vez más la liturgia romana, hasta quedar la única en Occidente siglos más tarde, salvo la excepción minúscula de la liturgia ambrosiana en Milán y la mozárabe en Toledo.

Siglo IX.—León IV manda al abad Honorato que nada cambie de la melodía gregoriana bajo pena de excomunión [28].

Siglo XI.—Gregorio VII, además de haber suprimido la liturgia mozárabe en España, prescribió la celebración de las témporas según el modo romano, especialmente las témporas de verano [29]; extendió a la Iglesia universal las fiestas de los Sumos Pontífices mártires e hizo alguna reforma en el oficio divino [30].

[21] PL 59,399-408.
[22] *Opera omnia* ed. MIGNE I p.626.
[23] Ibid. p.506.
[24] *Epistulae Decretales ac rescripta Rom. Pont.* (Matriti 1821) p.155.
[25] PL 77,497ss.
[26] Ibid. 653.
[27] Ibid. 955ss.
[28] F. ROMITA, *Ius Musicae Liturgicae* (Torino-Roma 1936) p.30ss.
[29] *Decretum Gratiani* III dist.5 c.16.
[30] Ibid. c.15; G. MORIN, *Etudes, textes decouverts* I (Maredsous-París 1913) p.457-463

Siglo XII.—Alejandro III decretó que en adelante las causas de canonización se reservasen a la Santa Sede.

Siglo XIII.—Gregorio IX corrige ciertos abusos en orden a la recitación del breviario por los clérigos: *ut divinum officium nocturnum pariter et diurnum... studiose celebrent pariter et devote* [31].

Siglo XIV.—Juan XXII, en su constitución *Docta SS. Patrum*, reprobó los abusos de su tiempo respecto al canto eclesiástico y a la música sagrada en general [32].

Sin embargo, hasta el concilio de Trento podemos asegurar que la hegemonía litúrgica de los papas no era absoluta. Los obispos, incluso los abades, del medievo se desenvolvían en este aspecto con cierta independencia y libertad.

Con la reforma del breviario en 1568 y del misal en 1570 y la obligación de aceptarlos, excluídas las iglesias que tenían sus propios libros litúrgicos desde hacía doscientos años, se limitaron más las atribuciones de los obispos, pues en las bulas por las que se promulgaban estos libros litúrgicos se reserva expresamente a la Santa Sede el derecho de introducir algunos cambios en los mismos, y, por lo tanto, la misión de los obispos se redujo a vigilar para que las prescripciones pontificias fuesen observadas diligentemente en el territorio de su jurisdicción. El principio de estas intervenciones de los papas, cada vez más apremiantes, para unificar todo el culto de Occidente nos lo da Clemente VIII: *Ut Deus in Ecclesia, per universum orbem diffusa, uno et eodem orandi et psallendi ordine a Christi fidelibus semper laudetur et invocetur* [33]. Ya antes, en el mismo concilio de Trento, se había expresado el deseo de una mayor igualdad en la celebración litúrgica. Muy importante es, desde este punto de vista, el documento que los españoles enviaron al concilio, por medio de San Carlos Borromeo, el 7 de noviembre de 1562, en el que se decía: ... *ut idipsum officium dicamus omnes, et non sint in nobis schismata officiorum et missalium.*

Veinte años más tarde de la promulgación del breviario y del misal, Sixto V instituyó la Sagrada Congregación de Ritos, para que con potestad ordinaria, en nombre del Sumo Pontífice, resolviese en el mundo latino las dudas acerca de la liturgia, para que suprimiese abusos y sancionase todo lo que se refería a la liturgia.

La revisión y publicación de los libros litúrgicos decretada en el concilio de Trento no tardó en aparecer. Además del breviario y del misal promulgados por San Pío V, Clemente VIII promulgó en 1596 el ceremonial de los obispos; Paulo V hizo lo mismo con el ritual en 1614. Más tarde, en 1785, Benedicto XIII mandó editar el *Memoriale Rituum.* Modernamente San Pío X mandó hacer una revisión de los libros de canto gregoriano y publicó una edición típica de los mismos entre los años 1905 y 1911. En el pontificado de Pío XII se hizo la reforma de los ritos de la Semana Santa y apareció el decreto de las nuevas rúbricas y la instrucción de la Sagra-

[31] *Decretalium Collectiones* (Lipsiae 1881) 1173ss.
[32] F. KOSTA, o.c., p.47-51.
[33] Bula *Cum in Ecclesia*, del 10 de mayo de 1602.

da Congregación de Ritos del 3 de septiembre de 1958 sobre liturgia y música sagrada, con una proyección pastoral muy grande, como también en los dos casos anteriores. A Pío XII se deben, además, otros muchos documentos de primer orden relativos a la liturgia, principalmente las encíclicas *Mediator Dei* y *Musicae sacrae disciplina*.

Juan XXIII ha promulgado el nuevo código de rúbricas sagradas por el decreto *Rubricarum Instructum*, del 25 de julio de 1960.

b) **Las Congregaciones romanas.** —De ordinario, los Romanos Pontífices ejercen su potestad suprema por medio de los dicasterios romanos. Para las cuestiones litúrgicas se creó en especial la Sagrada Congregación de Ritos. De las cuestiones que atañen a la liturgia oriental se encarga la Congregación para la Iglesia Oriental. Pero también otros dicasterios romanos tienen por misión tratar de algunas cuestiones que se refieren a los ritos sagrados.

Congregaciones romanas que tratan de las cuestiones litúrgicas

1.° **Congregación de Ritos.**—Es la principal, entre las demás Congregaciones romanas, en orden a la liturgia sagrada. La creó Sixto V el 22 de enero de 1588, mediante la bula *Inmensa*, con el fin de que se interesase por las cosas referentes al culto divino y las causas de canonización.

Estructura de la misma: Miembros.—El cardenal prefecto y varios cardenales nombrados según el prudente juicio del Papa; el secretario y sustituto del mismo; el promotor y subpromotor de la fe, cuya misión es poner objeciones en las causas de canonización y de beatificación; tres auditores de la Sagrada Rota Romana; un protonotario apostólico y un gran número de consultores nombrados por el Sumo Pontífice de entre los prelados de la curia romana y del clero secular y regular. Entre los consultores hay unos que son de oficio, como el obispo sacristán del Papa, el maestro del Sacro Palacio, el protonotario apostólico y los tres auditores de la Rota antes dichos, el auditor del Sumo Pontífice, el asesor y el subpromotor de la fe, los maestros de ceremonias pontificias. Otros son nombrados a título personal. Además, existen otros oficiales de grado inferior, como el archivero, notario, himnógrafo...

Naturalmente, todos estos oficiales están obligados al secreto de las cuestiones que se tratan en sus reuniones y congresos, especialmente las relativas a la beatificación y canonización de los santos. En el derecho antiguo, la infracción de este secreto llevaba consigo la pena de perjuro y de excomunión *latae sententiae*, reservada al Sumo Pontífice, pena que no ha sido abrogada por el Código, sobre todo en lo que se refiere a la beatificación y canonización de los santos.

Consultores.—Están divididos en tres secciones: beatificación y canonización de los santos, culto sagrado y la sección histórica. Su elección, como se ha dicho, fuera de los de oficio, incumbe al Romano Pontífice. Benedicto XIII estableció que siempre exista un

consultor, de los franciscanos conventuales, de los barnabitas y de los siervos de María. Cuando se trata de la causa de beatificación o de canonización de un religioso, no pueden asistir a dichas reuniones los consultores que son miembros de la misma religión, exceptuados los obispos y el maestro del Sacro Palacio. Ningún consultor puede ser postulador de las causas de beatificación y canonización de los siervos de Dios.

Modo de proceder.—En las reuniones plenarias se resuelven las dudas propuestas, se dan interpretaciones de algunos textos litúrgicos, se examinan las controversias, se discute la concesión de gracias y privilegios...

De ordinario se procede así: por ejemplo, en la aprobación de un nuevo oficio o misa: primero es examinado por los consultores, después se propone al congreso o reunión presidida por el cardenal prefecto; si la discusión y el examen es favorable, se imprime con las observaciones y anotaciones convenientes y se presenta a la aprobación de la congregación plenaria. Si ésta la acepta, se pide al Sumo Pontífice la confirmación de la decisión. Obtenida ésta, el texto del oficio o misa, con el visto bueno del himnógrafo, es reconocido y aprobado por el cardenal ponente y por el promotor de la fe.

Si se trata de textos concedidos a otros lugares, las razones de los que nuevamente piden la concesión del oficio, y, finalmente, se somete a la aprobación del Sumo Pontífice. También se procede así cuando se trata de modificaciones o adiciones a los oficios o formularios de misas ya aprobados.

Su competencia.—Según afirma el canon 253 del Código de Derecho canónico, «la Congregación de Sagrados Ritos tiene derecho a entender y determinar lo que próximamente se relaciona con los sagrados ritos y ceremonias de la Iglesia latina; pero no lo que remotamente se refiere a los sagrados ritos, como son los derechos de procedencia y otros casos semejantes sobre los cuales sobrevenga controversia en el orden judicial o disciplinal.

Por consiguiente, a ella incumbe principalmente vigilar para que se guarden con diligencia los ritos sagrados y ceremonias en la celebración de la santa misa, administración de los sacramentos, celebración de los divinos oficios y, finalmente, en todo lo que se refiere al culto en la Iglesia latina; conceder las oportunas dispensas; otorgar las insignias y privilegios honoríficos, tanto personales y temporales como locales y perpetuos, que se refieren a los sagrados ritos y ceremonias, y cuidar que en estas materias no se introduzcan abusos.

Le compete también la tramitación de todo aquello que de algún modo se refiere a la beatificación y canonización de los siervos de Dios o a las sagradas reliquias.

Además de estas facultades ordinarias, la Sagrada Congregación de Ritos tiene otras extraordinarias concedidas por el Romano Pontífice.

Sin embargo, cualquier gracia o resolución necesita, como antes se ha dicho, la aprobación pontificia, a no ser que una vez para

siempre se haya concedido al cardenal prefecto facultad para hacerlo. La especial aprobación del Papa es manifestada en los decretos con estas o expresiones semejantes: «quae SS. approbare dignatus est»; «cum SS. mandaverit»; o esta más solemne: «facto verbo cum Smo.».

2.º **La Congregación para la Iglesia oriental.**—Desde el pontificado de Urbano VIII (1631) existió en la Congregación de Propaganda Fide una comisión encargada de la corrección de los libros litúrgicos de la Iglesia oriental, que más tarde, en 1755, Clemente XI la elevó al grado de Congregación con una nueva ordenación y competencia. De gran importancia para la misma fué la constitución apostólica de Pío IX *Romani Pontificis*, del 6 de enero de 1862; en 1908, San Pío X la redujo de nuevo a ser una sección separada y propia de la Sagrada Congregación de Propaganda Fide, hasta que Benedicto XV creó el 1 de mayo de 1917 la Congregación para la Iglesia Oriental, que incluía también los ritos orientales.

Estos ritos son cuatro: el griego, el armeno, el siríaco y el copto, los cuales a su vez tienen ciertas subdivisiones: el griego se subdivide en griego puro, griego georgiano, griego malaquita, griego rumano, griego ruteno y griego búlgaro; el sirio, en sirio puro, siro-caldeo, siro-maronita y siro-malabar; el copto, en copto egipcíaco y copto etiópico.

Preside esta Congregación el Sumo Pontífice y tiene por secretario a un cardenal.

Competencia.—A esta Congregación le están reservados todos los asuntos de cualquier género que se refieren tanto a las personas como a la disciplina o a los ritos de las iglesias orientales, aunque sean asuntos mixtos, esto es, que ya por razón de la materia, ya de las personas, afectan también a los fieles de la Iglesia latina. Por lo cual, esta Congregación tiene para las iglesias de rito oriental todas las facultades que las demás Congregaciones tienen para las iglesias de rito latino, pero sin menoscabo de la Sagrada Congregación del Santo Oficio, a tenor del canon 247 (can.257 § 1 y 2).

3.º **Sagrada Congregación de la Disciplina de los Sacramentos.**—Fué creada por San Pío X en 1908 y tiene por fin algunos oficios y derechos que antes eran de la competencia de la Sagrada Congregación de Ritos. A ella le está encomendada toda la legislación sobre la disciplina de los siete sacramentos, salvo el derecho de la Sagrada Congregación del Santo Oficio y el de la Sagrada Congregación de Ritos sobre los ritos y ceremonias que en la confección, administración y recepción de los sacramentos se ha de guardar (can.249 § 1).

4.º **Congregación del Concilio.**—Creada por Pío IV el 2 de agosto de 1561. Tiene por fin tratar los asuntos particulares que se refieren a toda la disciplina del clero secular y del pueblo cristiano. Toca a ella cuidar de que se traten los preceptos de la vida cristiana, con facultad de dispensar oportunamente de los mismos a los fieles; reglamentar todo lo referente a los párrocos y canónigos, o lo que atañe a las asociaciones piadosas, pías uniones (aunque dependan de los religiosos y estén erigidas en sus iglesias o casas), legados piadosos, obras pías, estipendios de misas, beneficios u oficios, bienes eclesiásticos, muebles e inmuebles, tributos diocesanos, aranceles de las curias episcopales y otras cosas semejantes. A ella le incumbe también solucionar las controversias sobre la precedencia que frecuentemente suelen acontecer en la celebración del culto divino, exceptuadas las de los religiosos, que son de la competencia de la Sagrada Congregación de Religiosos.

5.º Sagrada Congregación del Santo Oficio.—Fué instituída por Paulo III el 21 de julio de 1542, con el título de Congregación de la Universal Inquisición. En la reforma de San Pío X fué intitulada Congregación del Santo Oficio. Es la suprema entre todas las Congregaciones romanas y la preside el Papa, teniendo por secretario a un cardenal. Su fin es defender la doctrina de la fe y de las costumbres, y le compete, entre otras cosas, examinar la doctrina dogmática sobre las indulgencias y oraciones y devociones. Es la única competente en lo que se refiere al ayuno eucarístico de los sacerdotes en orden a la celebración de la misa (can.247 § 1 y 5).

6.º Congregación Ceremonial.—Fué creada por Sixto V. Le compete regular las ceremonias que han de observarse en las capillas y corte pontificias y las funciones sagradas que los cardenales celebran fuera de la capilla pontificia; asimismo entiende esta Sagrada Congregación en las cuestiones de precedencia, tanto de los cardenales como de los legados que las diversas naciones envían a la Santa Sede (can.254).

7.º Congregación de la Propaganda Fide.—Fué establecida por Gregorio XV el 22 de junio de 1622, aunque antes de esa fecha se habían creado varias comisiones de cardenales para fomentar la propagación de la fe entre los infieles. Tiene esta Congregación muchas ocasiones de intervenir en cuestiones litúrgicas propias de los países de misión y resolver sus problemas por sí o por medio de la Sagrada Congregación de Ritos.

8.º Congregación de Religiosos.—En la reorganización de la curia romana realizada por San Pío X sucedió esta Congregación a la antigua de Obispos y Regulares. Le incumbe dispensar a los regulares del ayuno antes de la consagración de los altares, las misas conventuales que se han de leer o no; conmutar el oficio de feria por otro; anticipar la recitación del oficio en el coro; conceder el uso de solideo *extra missam;* determinar en caso de controversias sobre la precedencia de los religiosos en las procesiones y cosas semejantes; también concede la facultad de celebrar la misa en una capilla dentro de la clausura de los monasterios de monjas y religiosas, a no ser que, a modo de privilegio, conceda esta facultad la Sagrada Congregación de la Disciplina de los Sacramentos.

B) Poder episcopal en cuestiones litúrgicas

Gozan también de poder legislar en cuestiones litúrgicas, por derecho divino, los obispos, pero sólo en su territorio y de una manera subordinada a la Santa Sede [34].

1.º Los obispos gozan en su territorio potestad ordinaria en virtud de la cual pueden dar leyes sobre la liturgia sagrada, lo mismo que de otras cosas, porque, aunque no sean infalibles aisladamente, son, bajo la autoridad del Romano Pontífice, los maestros y doctores del pueblo que se les ha confiado (can.1326); bajo la misma autoridad pontificia rigen su propia iglesia con potestad ordinaria (can.326 § 1); de aquí que tengan derecho y oficio de gobernar sus diócesis, tanto en lo espiritual como en lo temporal, con poder legislativo, judicial y coactivo, según los sagrados cánones (can.335 § 1); que no sólo han de cuidar de que sean observadas las leyes eclesiásticas (can.336 § 1), sino también que pueden dar leyes para su propio territorio (can.1261) y promulgarlas e indicar

[34] Cf. Conc. Vaticano, ses.4, const. dogm. *Pastor aeternus.*

el modo de su promulgación (can.335 § 2); más aún, en el sínodo diocesano, el obispo es el «único legislador» (can.362), y sus leyes en todo caso comienzan a obligar desde el momento de su promulgación.

La cuestión litúrgica no está excluída de esa potestad legislativa del obispo, y en muchas ocasiones ha sido ejercida tanto de un modo universal como particular, por sí mismo, por medio del sínodo diocesano o por el concilio provincial, plenario o nacional, con aprobación del Romano Pontífice.

Ya hemos dicho que antes del concilio de Trento esa potestad fué de hecho más ejercida; desde la época del concilio se vió la necesidad que había de dar una mayor unidad en la celebración litúrgica, y para ello el medio mejor era que los Sumos Pontífices se reservasen el ejercicio de tal potestad legislativa.

2.º Según esto, los obispos pueden dar leyes litúrgicas con potestad ordinaria, pero subordinados al Papa, y sólo para su territorio.

3.º La potestad episcopal abarca, además de la potestad de orden por la plenitud del sacerdocio, la jurisdicción inmediata dada por el Romano Pontífice.

Esta potestad es de tres clases: *por razón de la forma:* legislativa, judicial y coactiva; *por razón de la materia:* con respecto al orden; potestad de ministerio con relación al culto divino, sacramentos, sacramentales; por respecto a la jurisdicción: poder del magisterio sagrado y del régimen; *por razón del título:* es ordinaria, es decir, que ha de ser ejercida en virtud del oficio, por derecho y a nombre propio, y delegada, es decir, que ha de ser ejercida por el derecho o por especial comisión del Romano Pontífice.

Mas hay que tener en cuenta que, según el derecho común, existen quienes no son obispos y tienen potestad episcopal, al menos respecto a los derechos pontificales y a la potestad de jurisdicción, como los abades *nullius;* y quienes, siendo con toda propiedad obispos por la ordenación, carecen de hecho y de derecho de la potestad de jurisdicción, como los obispos *in partibus* o meramente titulares.

Límites de la potestad episcopal en las cuestiones litúrgicas.—Nada pueden hacer los obispos en orden a los ritos y ceremonias contenidos en los libros litúrgicos aprobados por la Santa Sede, ni siquiera dar un juicio competente acerca de las dudas que dichos ritos pudieran suscitar (S. R. C., decr. 171, del 11 de junio de 1602).

Los rituales, si los tienen propios o hay en ellos algo propio que discrepa del Ritual romano, no pueden ser utilizados sin la aprobación de la Santa Sede, y, recibida la aprobación, no pueden mudar nada en ellos sin nuevo permiso.

Esto vale para todos los ritos, y tanto para los adictos al rito anterior al de San Pío V como al posterior. El canon 1257 es bien explícito: *Unius Apostolicae Sedis est tum sacram ordinare liturgiam, tum liturgicos approbare libros.*

Los ordinarios del lugar no pueden señalar a sus diocesanos días de fiesta con abstinencia y ayunos sino *per modum actus* (can. 1244); sin embargo, pueden dispensar de ellas no sólo los ordinarios, sino también los párrocos, por una causa justa (can. 1245); también pueden trasladar la solemnidad extrínseca de los Patronos al domingo inmediato más próximo (can. 1247 § 2). No es lícito al ordinario de lugar prescribir nuevos oficios de los santos, ni cambiar el grado de las fiestas, ni extender a unos lugares las fiestas prescritas para otros. La Iglesia de España tiene privilegio particular por la bula *Pastoralis officii*, de Gregorio XIII, 1572.

Han de cuidar de que se observen en su territorio las leyes litúrgicas de la Iglesia (can. 336 § 1). Han de mandar que se ejecute en tiempo oportuno lo que ha sido constituído por el Papa o por las Sagradas Congregaciones; y lo que en el Código de Derecho canónico se prescribe de un modo general, determinarlo en su caso particular; pueden prescribir oraciones imperadas en la misa y en otras ocasiones como antes de la bendición con el Santísimo; pueden ordenar las costumbres en la celebración del matrimonio y cosas semejantes.

Le incumbe también cuidar de que los libros litúrgicos estén editados conforme a la edición típica; pueden conceder licencias para su publicación y publicarlos; han de ordenar la celebración del culto litúrgico por la publicación del calendario diocesano; determinar el modo, el tiempo y el lugar del servicio divino; han de corregir los abusos que en materia de culto pudieran ocurrir en su territorio; pueden imponer penas relacionadas con la celebración del culto, como la suspensión, entredicho, excomunión...

En el Código de Derecho canónico se indican además otras muchas facultades que tienen los ordinarios de lugar en orden a la liturgia. Muchos documentos pontificios, especialmente los de Pío XII, como la encíclica *Mediator Dei, Musicae sacrae disciplina*..., revalorizan mucho la persona y la autoridad del obispo como liturgo y autoridad suprema en su territorio en las cuestiones litúrgicas. Uno de los grandes frutos del movimiento litúrgico actual ha sido precisamente que los fieles hayan conseguido un conocimiento y aprecio mayor por la persona del obispo como poseedor de la plenitud del sacerdocio. Como puede verse en el apéndice, en el nuevo Código de Rúbricas Sagradas se dan a los ordinarios del lugar unas más amplias atribuciones.

Poder subordinado del obispo.—Para cumplir mejor el obispo con sus obligaciones de regir las almas de su diócesis, están éstas divididas en parroquias, a cuya cabeza hay un sacerdote con oficio de párroco, solo o con otros sacerdotes que le ayudan como coadjutores; los párrocos están reunidos en arciprestazgos, presididos por los arciprestes, o decanos o vicarios foráneos.

1.º *Vicario foráneo*. Además de las atribuciones que le da el sínodo provincial o diocesano, le incumbe vigilar que los sacerdotes de su arciprestazgo cumplan fielmente con sus obligaciones sobre

la predicación y asistencia de los enfermos; mandar que se ejecuten los decretos dados por el prelado en la visita canónica; cuidar que se tenga la debida cautela sobre la materia del sacrificio eucarístico; que se conserven con todo decoro y pulcritud las iglesias, su mobiliario y objetos del culto, de modo especial los que se refieren a la celebración de la misa y guarda de la eucaristía; que las cargas de misas se cumplan y se anoten en los libros adecuados (can.217 § 1).

Le incumbe también cuidar de que, cuando algún párroco o sacerdote de su arciprestazgo esté gravemente enfermo, se le den los auxilios espirituales e incluso materiales, si los necesitase, y un honesto funeral si muriese (can.217 § 3).

Precede a todos los párrocos de su distrito (can.450 § 2).

2.° *Derechos y oficios del párroco.*—Conferir el bautismo solemnemente; llevar la eucaristía con solemnidad a los enfermos de su parroquia; administrar el viático y la extremaunción, salvo los casos previstos en el derecho; publicar las amonestaciones antes de las órdenes sagradas y el matrimonio; asistir en los matrimonios e impartir la bendición nupcial; realizar los funerales; bendecir las casas en la semana pascual, según los libros litúrgicos; bendecir la fuente bautismal el sábado santo; celebrar procesiones públicas fuera de la iglesia; impartir bendiciones con solemnidad fuera de la iglesia, a no ser que se trate de iglesias capitulares y las haga el capítulo (can.462).

Han de cuidar de que los fieles siempre cumplan con sus obligaciones de cristianos en lo referente a la participación de los mismos en la liturgia, según las normas de los Sumos Pontífices de este siglo, especialmente Pío XII [35].

Comisión diocesana de liturgia [36].—Modernamente, dentro de lo diocesano hay que considerar también la Comisión diocesana de liturgia. Fué prescrita por Su Santidad Pío XII en la encíclica *Mediator Dei*.

Antecedentes históricos.—En Chile, en el arzobispado de Santiago, existía una comisión llamada *Praefectura liturgica* desde el año 1890, y en Concepción se la denominaba *Comisión de liturgia y de canto gregoriano*. Había también comisiones semejantes en Perú, en las archidiócesis de Lima y Arequipa, en Milán, en L'Aquila, en Coimbra, Vila Real y Faro, en Lille, en Marsella, en Rouen, en París, en Quebec...

Obligación de formar la Comisión diocesana de liturgia.—La encíclica no sólo exhorta a la institución de tal Comisión, sino que positivamente la prescribe:

«A tal propósito, deseamos también que en las distintas diócesis, lo mismo que ya existe una comisión para el arte y la música sagrada, se constituya también una comisión para promover el apostolado litúrgico, a fin de que, bajo vuestro vigilante cuidado todo, se

[35] Cf. cc.461; 466,1.4; 467,1 y 2; 468,1 y 2; 514,3; 743; 761; 770; 787; 854,5; 863; 892; 939; 1033...

[36] Mons. Fernández Conde, *La Comisión diocesana de liturgia*: «Liturgia» (Silos 1948) p.69ss.

realice diligentemente, según las prescripciones de la Sede Apostólica[37].

Su naturaleza.—Además de las personas que integran la curia diocesana, a tenor del canon 363 § 2, los obispos tienen la obligación o pueden nombrar libremente otras personas o comisiones que los ayuden en el desempeño de su misión. Además de las comisiones prescritas por el derecho, existen otras que han sido ordenadas por documentos de la Santa Sede, como la de Vigilancia y la de la Doctrina cristiana. La Comisión de liturgia sería como estas últimas y no de aquellas que el ordinario puede fundar a su beneplácito. Esta Comisión tiene personalidad propia y, según las palabras de la encíclica, no debería formar parte de otra comisión. Todas estas comisiones, y por lo mismo también la de liturgia, son de índole consultiva, cuyo parecer debe escuchar el prelado, al menos en las cuestiones de mayor importancia.

Su competencia.—Aunque la haya dispuesto la Santa Sede, su constitución es episcopal, y sus facultades no tienen más alcance que el que les da el prelado en el decreto de erección, y por lo mismo son delegadas. Sus decisiones, para que tengan valor, han de llevar la sanción del ordinario.

Campo de acción.—Promover el apostolado litúrgico entre los sacerdotes y fieles. Para ello se puede valer de los medios usuales de todo apostolado: además de la oración, alma de todo apostolado, la predicación, conferencias, cursillos, semanas, publicaciones...

El primer cuidado del obispo ha de ser regular tal actividad con un reglamento. La labor de vigilancia en el obispo es de capital importancia, por el papel preponderante que el Papa le atribuye y que en sí tiene, pues lleva un contenido de fe católica, en cuanto la liturgia atestigua la fe de la Iglesia, según antes se ha explicado.

Estructura.—Puede constar de dos secciones: una teórica y otra práctica. La teórica se ha de dedicar preferentemente al estudio de los problemas litúrgicos, tanto en su aspecto teológico como histórico, ascético y pastoral; censura de libros y publicaciones; licencia para imprimir imágenes (can.1385 § 3); resolver las consultas que se le hagan; fundar una biblioteca y museos litúrgicos y dar las oportunas directrices para la enseñanza de esta materia. La sección práctica debe comenzar por la publicación de un programa de acción litúrgica para toda la diócesis. Para realizarlo será un medio poderoso la creación de comités o juntas locales de liturgia en el seminario, colegios, comunidades religiosas y parroquias grandes. Con esta base, los círculos de estudios, reuniones, conferencias, distribución de folletos y opúsculos y venta de libros producirán mayores frutos.

Miembros de la Comisión.—Es conveniente que exista en ella gran variedad de miembros. En algunos lugares se contentan con cinco o seis personas, y a eso obedece en parte que realice una labor raquítica.

De ordinario, el presidente de la misma es el prefecto o maestro

[37] Ed. Sígueme, n.135.

de ceremonias de la catedral. Además pueden entrar en la misma: el rector del seminario, el profesor de liturgia del mismo, los presidentes de las comisiones diocesanas de arte, música sagrada, catecismo; algún párroco, un arquitecto (tal vez el mismo de la Comisión de arte), un competente en historia, en cánones, en teología dogmática y en ascética y mística; algunos religiosos y algún miembro de la Acción Católica. Todos deben residir en la capital de la diócesis.

Junta Nacional de Apostolado Litúrgico.—La conferencia de reverendísimos metropolitanos de España, en la reunión celebrada en noviembre de 1955, tomó el siguiente acuerdo: «Se aprueba la propuesta de creación de una Junta Nacional de Apostolado Litúrgico, para cuya presidencia se designa al Excmo. Sr. D. Francisco Miranda, obispo auxiliar de Toledo. El presidente designado someterá al Señor cardenal, presidente de la conferencia de metropolitanos, los demás nombres que han de componer la Junta».

Hechos los trámites necesarios, se constituyó dicha Junta el 15 de abril de 1956. Además del presidente, consta de un vicepresidente, un secretario y varios vocales, de los cuales unos son natos y otros electivos. Los primeros son los representantes de cada una de las provincias eclesiásticas de España, a propuesta del respectivo metropolita; los otros han sido escogidos entre personas que han descollado por sus estudios litúrgicos, aunque parece que se ha tenido presente en su composición primera que exista en ella un representante de las Universidades Pontificias de Comillas y Salamanca y de los dos monasterios benedictinos que más se han distinguido en el apostolado litúrgico: Silos y Montserrat.

Hasta la fecha no existe reglamento alguno, pero por su actuación se nota que existe una coordinación de la Junta Nacional con las demás comisiones diocesanas mediante el representante en ella de cada provincia eclesiástica. En las reuniones internacionales ha representado oficialmente a España, y a ella encarga la jerarquía cuanto se ha de hacer sobre apostolado litúrgico en el ámbito nacional.

Posteriormente ha montado un secretariado independiente del secretario de la Junta.

Periódicamente edita un boletín informativo desde octubre de 1957, donde se da cuenta de su actuación, que hasta la fecha ha sido brillante, promoviendo el apostolado litúrgico de un modo organizado en semanas de estudios, asambleas y coloquios de pastoral litúrgica.

Las comisiones diocesanas han de tener íntimas relaciones con la Junta Nacional.

Como se ha dicho anteriormente, se ha constituido una Comisión episcopal de liturgia, pastoral y arte, bajo la presidencia del arzobispo coadjutor de Oviedo.

C) Concilios

Hay diversas clases de concilios. Unos gozan de autoridad suprema en la Iglesia universal, como son los concilios ecuménicos. Otros tienen un alcance más reducido, tanto en su autoridad como en su extensión.

El concilio ecuménico es un modo extraordinario de regir la Iglesia, porque su celebración se tiene de tarde en tarde, y la forma ordinaria de regir la Iglesia es por el Romano Pontífice.

Se considera ecuménico el concilio al que, después de su convocatoria general, acudan tantos obispos y otros prelados privilegiados que suelen y deben ser llamados, cuantos, junto con el Romano Pontífice, basten para representar la Iglesia universal. Para lo cual no es menester que acudan todos y cada uno de ellos, ni siquiera la mayor parte. Otra condición esencial es que intervenga en él, por sí mismo o por sus delegados, el Romano Pontífice, quien ha de aprobar los decretos para que tengan valor definitivo (can.227).

Además de las cuestiones de fe y de las costumbres, puede dar el concilio ecuménico decretos referentes a la disciplina de la Iglesia y a la ordenación externa del culto. Tales decretos obligan cuando han sido confirmados y promulgados por el Romano Pontífice.

Servatis servandis, se ha de decir lo mismo acerca de los concilios plenarios, nacionales y provinciales, algunos de los cuales han tenido importancia de concilios ecuménicos por la subsiguiente aceptación como tales del Romano Pontífice, por ejemplo, el concilio II de Orange, contra los semipelagianos.

Mas estos concilios nada pueden establecer contra el derecho común [38].

En un grado inferior hay que colocar el sínodo diocesano, que en realidad no tiene mayor alcance que el que tiene el obispo residencial.

Analógicamente se ha de decir lo mismo de los capítulos generales de las Ordenes religiosas respecto a sus miembros.

Actuación de los concilios en materia litúrgica.—Son muchas las veces que los concilios y sínodos diocesanos han dictado decretos referentes al culto divino, de los cuales citamos algunos ejemplos, especialmente en lo referente a la unidad del culto. Los concilios africanos en tiempos de San Cipriano, los de Roma, Alejandría y el mismo Niceno I trataron de este punto.

Se da suma importancia a que la unidad en el culto se refleje en las lecturas bíblicas no falsas o apócrifas. Así, el concilio de Laodicea 381-383 (Mansi, II 590); el Romano del año 382 (Mansi, VIII 145ss); el de Cartago del 397 (Mansi, III 924A); el Milevitano del 402; el Trulano del 692 (Mansi, XI 971c.63); y esto porque los herejes habían compuesto otras lecturas e himnos en los que habían introducido su doctrina nefanda.

El concilio de Hipona del 393 determina que la oración siempre

[38] Benedicto XIV, *De Synodo dioecesana* lib.12,1ss.

sea dirigida al Padre[39]. El Cartaginense II (407) decreta que las fórmulas litúrgicas han de ser aprobadas por la autoridad competente antes de ser usadas[40].

Como ya hemos dicho, en el concilio Tridentino se vió la necesidad de que se confiase a la Santa Sede de un modo especial la cuestión litúrgica.

II. De la ley litúrgica en general

Ley litúrgica.—Ley litúrgica, en sentido estricto, es aquella que ordena directa e inmediatamente los ritos sagrados y las ceremonias. En sentido lato son aquellas que en cierto modo tienen alguna relación con la acción litúrgica, como las referentes al canto litúrgico, al celebrante, al tiempo, lugar y lengua del culto, a la precedencia...

Las leyes estrictamente litúrgicas se distinguen de las disciplinares y penales, incluso las contenidas en los libros litúrgicos, de las cuales habla el canon 6 § 6, y de los estatutos disciplinares, que de un modo lato se refieren a la liturgia (can.253).

Las leyes estrictamente litúrgicas conservan su valor a no ser que el Código de Derecho canónico las corrija expresamente; mas de ordinario nada determina el Código sobre los ritos y ceremonias (can.2).

Sin embargo, de las leyes litúrgicas en sentido lato, el Código legisla y determina larga y extensamente, y por lo mismo se han de aplicar a ellas las reglas comunes a los demás cánones del Código.

Las leyes litúrgicas, tanto las que se encuentran en los libros litúrgicos como en los decretos generales de las Sagradas Congregaciones, se presume que no son *territoriales*, sino *personales*, y por lo mismo obligan en cualquier parte donde se encuentren las personas a quienes afectan. Las otras leyes pueden ser territoriales o personales.

Interpretación.—Las leyes se dan para moderar los actos de los súbditos y, por lo mismo, han de ser adaptadas a las necesidades cotidianas. Ahora bien, no pueden ser adaptadas si no se entienden de un modo razonable; de ahí la necesidad de su interpretación.

Las leyes eclesiásticas las interpreta el legislador, el sucesor del mismo y aquel a quien le fuese encomendada tal facultad (can. 17 § 1).

En concreto.—El Romano Pontífice puede interpretar auténticamente todas las leyes eclesiásticas. Mas esta potestad la encomendaron los Romanos Pontífices más o menos a los diversos dicasterios de la curia romana. Para las leyes litúrgicas se encarga la Sagrada Congregación de Ritos.

Después de promulgado el Código de Derecho canónico fué constituída una comisión de cardenales con el fin específico de in-

[39] *Collectio canonum Ecclesiae Hispanae* (Madrid 1808) col.663.

[40] Quien desee completar esto, encontrará material abundante en las ediciones de los cánones o historia de los mismos, como la de Hefele-Leclercq. Sobre la participación activa de los fieles en la liturgia, según los concilios, existe un trabajo de E. Pérez en el ... (Silos 1952).

terpretar los cánones sagrados (Benedicto XV, motu proprio *Cum iuris*, del 15 de septiembre de 1917).

Del mismo modo que el Romano Pontífice interpreta las leyes eclesiásticas en la Iglesia universal, los ordinarios de lugar pueden también interpretar las leyes que ellos mismos dieron y las de sus antecesores, tanto en sínodo como en concilio plenario y provincial.

Los juristas y hombres de ciencia privados pueden también interpretar las leyes eclesiásticas, pero sus interpretaciones tanto valen cuanto valen las razones que para ello aducen, y han de tener presente lo que establece el Código, especialmente los cánones 18 y 19.

Precepto.—Es el mandamiento impuesto obligatoriamente por el superior a personas individuales o a una comunidad imperfecta, o temporalmente a una comunidad perfecta.

El precepto puede darse en virtud de la potestad de jurisdicción, o de la económica, o de la dominativa. Comoquiera que el precepto intenta generalmente conseguir un bien particular, se presupone personal, y por esto obliga en todo lugar, a no ser que se establezca otra cosa.

Los preceptos dados con potestad dominativa nunca pueden urgirse judicialmente, y cesan al expirar la potestad de quien los impuso, si no han sido dados por documento legítimo o en presencia de dos testigos (can.24). En cuanto a los preceptos dados a la comunidad, no parece que cesen al expirar la potestad de quien los impuso, aunque no se den por documentos legítimos.

La costumbre.—Es el derecho no escrito, introducido por el modo constante de obrar del pueblo cristiano o de una comunidad eclesiástica y confirmado por el superior eclesiástico.

El elemento formal es el consentimiento del superior eclesiástico, que puede ser expreso, tácito y legal; el elemento material es el modo constante de obrar del pueblo cristiano. Sin el elemento formal, el sufragio o consentimiento popular es completamente insuficiente para introducir una costumbre obligatoria, porque para esto se necesita jurisdicción, y ésta, en la Iglesia, no reside en el pueblo.

La costumbre es una de las formas más antiguas de la ley, y en otro tiempo antecedió a la ley escrita. Por esto se la considera, con las debidas condiciones, como fuente del derecho.

Existen en la Iglesia multitud de costumbres que afectan también a la acción litúrgica.

División.—Las costumbres litúrgicas, como todas las eclesiásticas, son de *hecho* o de *derecho (facti vel iuris)*. Son de *hecho* si consisten sólo en la frecuencia de actos similares de la comunidad. Por lo mismo no crean ninguna obligación. Son de *derecho* si por el consentimiento del legislador obtuvieron valor de ley y, por lo mismo, fuerza obligatoria. Estas últimas son las que nos interesan aquí.

Pueden ser también *universales* o *particulares*, según que afecten a toda la Iglesia o a una parte de la misma.

Con relación a la ley, pueden ser: según la ley, fuera de la ley y contra la ley.

a) Según la ley, son aquellas que confirman la ley y la interpretan en casos de dudas. De ahí el dicho de Graciano: «Leges firmantur quum moribus utentium approbantur»[41]; y el Código de Derecho canónico: «Consuetudo est optima legum interpres» (can.29).

b) Fuera de la ley, suplen la deficiencia de la ley; así, si no está establecido ni prohibido en la ley escrita un rito o modo de obrar, viene a ser para la comunidad como una ley. En ese caso, la costumbre perfecciona la ley, es decir, no suprime la ley existente, sino que tal rito o modo de obrar se añade a la ley existente.

c) Contra la ley: Sucede esto cuando la ley no es recibida, o, recibida, no es guardada por la comunidad a quien se da. Las costumbres contra la ley, y por lo mismo contra el derecho, modifican la ley constituída, la abrogan, violan o debilitan, la derogan e incluso la abrogan[42]. Al menos pueden infringir la ley existente, pues inducen a un nuevo rito o modo de obrar que está prohibido en el derecho, y esto puede ser de dos modos: o inducen una nueva obligación *positivamente* contraria a la obligación que procedía de la ley, y entonces se tiene una costumbre derogatoria o abrogatoria; o *negativamente*, por la formal y mera no observancia de la ley existente, y entonces cae en desuso[43].

La costumbre de derecho puede ser *ordinaria*, si ha prescrito; o *centenaria*, si ha durado más de cien años; o *inmemorial*, si se ignora cuándo se introdujo.

La costumbre litúrgica, tanto según la ley como fuera y contra ella, ha existido siempre. La costumbre contra la ley litúrgica, naturalmente, se la ha considerado y se la considera como una corruptela del derecho, y la autoridad eclesiástica de todos los tiempos ha procedido contra ella; con todo, algunas de ellas han subsistido durante largos años. Las otras dos han sido muy útiles en la legislación litúrgica. Confirma la existencia de la costumbre litúrgica la gran variedad de ritos, dentro de una unidad sustancial, en la celebración de la sinaxis eucarística y administración de los sacramentos. Tertuliano decía: *Harum et aliarum eiusmodi disciplinarum, si legem expostules Scripturarum, nullam invenies: traditio tibi praetendetur auctrix, consuetudo confirmatrix, et fides observatrix... His igitur exemplis renuntiatum erit, posse etiam non scriptam traditionem in observatione defendi, confirmatam consuetudine... teste probatae tunc traditionis, ex perseverantia observationis*[44].

Estas costumbres no son meramente de hecho, sino de derecho y, por lo mismo, con valor obligatorio. A veces los Padres colocan en la misma línea la tradición y la costumbre, de tal modo que resulta difícil distinguirlas. La existencia de tales costumbres anteriores a San Pío V se hace constar en las constituciones litúrgicas

[41] C.38 IV; c.8 X 4.
[42] Cf. OPPENHEIM, o.c., III p.112.
[43] No todos los autores están conformes con esta distinción. Cf. OPPENHEIM, o.c., III p.110 not.2.
[44] *De corona militis* 4: PL 2,99.

del mismo Pontífice y en los libros litúrgicos de las distintas diócesis y Ordenes religiosas.

Derecho vigente acerca de la costumbre.—1.° Las costumbres, ya universales, ya particulares, contra las prescripciones del Código anteriores al mismo, si son reprobadas por los cánones, deben ser corregidas, aunque sean inmemoriales, como corruptelas del derecho, y no puede consentirse su futura reaparición; las otras, con tal que sean centenarias e inmemoriales, podrán ser toleradas si los ordinarios, atendidas las circunstancias de lugares y personas, estiman que no es prudente suprimirlas; las demás deben darse por suprimidas si en el mismo Código no se previene expresamente lo contrario (can.5).

La costumbre que el Código reprueba expresamente no es racional (can.27, § 2), ni lo es tampoco si va contra la naturaleza de la cosa, contra los principios del Código, contra el nervio de la disciplina, o si es ocasión de escándalo, de desorden o de pecado [45].

Luego, para que una costumbre pueda tener fuerza de ley en la Iglesia, se requiere que sea razonable, que haya prescrito legítimamente, lo cual no puede darse sin el consentimiento del superior y sin que la comunidad capaz de recibir una ley eclesiástica o su mayor parte quiera obligarse a ella.

El tiempo que establece el Código respecto a la costumbre *praeter legem* o *contra legem* es de cuarenta años (can.27 § 1, y 28); «pero contra la ley eclesiástica en la que se contenga la cláusula prohibitiva de futuras costumbres, solamente puede prescribir una costumbre razonable que sea centenaria o inmemorial» (can.27, § 1).

Costumbres admitidas por el Código.—Existen muchas costumbres admitidas expresamente como legítimas en el Código de Derecho canónico, como algunos ritos de la celebración del matrimonio (can.1100) o el uso de las campanas (can.1169, § 4). Pueden verse los cánones 346; 463 § 1; 471 § 4; 441 § 1; 1234; 1482; 1502; 1504...

Existen costumbres litúrgicas que el Código ni las corrige ni las menciona, y, por lo mismo, conservan el mismo valor que tenían antes del Código; pero ha de tratarse sólo de costumbres que afectan a la liturgia directamente, pues las que se refieren a la liturgia indirectamente retienen su valor si el Código nada dice de ellas; pero no si el Código las corrige, cambia o reprueba.

Las costumbres anteriores a la promulgación del Código se han de regir por el canon 5. Las costumbres que han nacido después de la promulgación del Código se han de regir por los principios dados en los cánones 25-30.

Cuándo cesan las costumbres.—Lo mismo que la ley, la costumbre también puede cesar. Esto puede tenerse de dos formas:

a) *Ab intrinseco*, es decir, por las causas internas a la misma costumbre; por ejemplo, si la materia ha sufrido tal cambio que deje de ser racional, o si ya no se salva el fin querido por el superior.

[45] Cf. el *Código de Derecho canónico*: BAC, 4.ª ed., p.17.

b) *Ab extrinseco*, **según lo prescrito en el canon 30: «Sin perjuicio de lo establecido en el canon 5, la costumbre contra o fuera de la ley, si de ellas no se hace mención expresa, la ley no revoca las costumbres centenarias o inmemoriales, ni la ley general las costumbres particulares».**

También puede revocarlas el mandato del superior indirecta o directamente.

Costumbres contra las rúbricas.—Se ha discutido mucho acerca de la legitimidad de estas costumbres. De toda esa discusión se puede deducir lo siguiente: *Teóricamente*, la costumbre con las condiciones requeridas en el Código (cf. can.27) puede modificar la ley general litúrgica escrita y prevalecer contra las rúbricas, y será completamente legítima si fuese aprobada especialmente por la Santa Sede [46].

Sin embargo, en la *práctica* resulta más difícil admitirla contra las rúbricas que en otras materias, a causa del interés que han tenido los Romanos Pontífices en conseguir la unidad en la celebración litúrgica en la Iglesia latina y en conservarla [47].

El mismo Código lo establece de modo categórico: «El sacerdote que celebra debe observar con esmero y devoción las rúbricas de sus libros rituales y debe guardarse de añadir a su arbitrio otras ceremonias o preces, quedando reprobada toda costumbre en contra» (can.818).

Además, en las ediciones de los libros litúrgicos se incluyen las bulas o constituciones de los Romanos Pontífices en las que preceptúan su aceptación en todas sus partes. Por ejemplo: en el misal, la bula de San Pío V manda seguirlo en todas las iglesias latinas: «Etiamsi eaedem Ecclesiae quovis modo exemptae Apostolicae Sedis indulto, consuetudine, privilegio, etiam iuramento, confirmatione Apostolica vel aliis quibusvis facultatibus munitae sint». De lo cual se deduce que las rúbricas del misal obligan de tal modo, que cualquier costumbre en contra se ha de tomar como corruptela. Muchos decretos de la Sagrada Congregación de Ritos confirman esto mismo.

Algunos han dudado acerca del ritual, pues su promulgación parece dejar un margen más libre. En realidad, las rúbricas del ritual son obligatorias; sin embargo, pueden admitirse costumbres contrarias cuando la ley no las prohibe positivamente.

La bula *Etsi alias*, de Inocencio X, reprueba cualquier costumbre contraria a las rúbricas del ceremonial de los obispos.

Tampoco se pueden admitir costumbres contrarias a los decretos de la Sagrada Congregación de Ritos; mas en casos particulares se ha de acudir a la misma Congregación [48].

¿Qué se ha de hacer prácticamente si se encuentra una costumbre en contra de las rúbricas ya existentes en la Iglesia universal o particular? ¿Qué si es una ley nueva?

[46] Oppenheim, o.c., III p.140, con bibliografía.

[47] Cf. la palabra consuetudo en el índice general de la colección auténtica de los decretos de la S. R. C.

[48] Decr. del 3 de agosto de 1839 y del 11 de septiembre de 1847.

Distinguimos: si la costumbre es razonable, puede tolerarse. Pues la nueva ley no siempre quita las costumbres contrarias, como se ha demostrado antes (cf. can.5 y 30). Si la ley o rúbrica es nueva, no se perturben las cosas, sino acúdase al ordinario del lugar.

Si se trata de costumbres *praeter* o *contra Rubricas* vigentes desde largo tiempo, se ha de examinar primero si prescribieron legítimamente. El primer juicio autoritativo de este examen pertenece al ordinario; si aún queda alguna duda, se ha de acudir a la Sagrada Congregación de Ritos. Si no es legítima, se ha de eliminar.

Contra los abusos en materia litúrgica, la Sagrada Congregación de Ritos tiene dos modos de proceder: o los tolera o los elimina. Los tolera si existe una causa proporcionadamente grave, como sería cierto escándalo en el pueblo fiel, y los elimina si no existe esa causa. Por eso, ciertas determinaciones se dejan al prudente juicio del ordinario, a quien incumbe ir formando mejor el juicio de sus diocesanos y preparar el camino para que un día pueda quitarse tal abuso sin ningún inconveniente serio.

Rescriptos y privilegios

Rescriptos.—El rescripto es la respuesta del superior dada por escrito a la súplica o relación o consulta de alguien. Esta respuesta constituye un derecho y una obligación para quien se da. A veces tiene el carácter de breve o bula.

El uso de rescriptos es antiquísimo [49]. En la Iglesia se hizo su uso muy frecuente con la introducción de los beneficios eclesiásticos, cuya colación se reservó muchas veces la Santa Sede. Juan XXII mandó redactar las reglas de la Cancillería Apostólica por las que se rige la concesión de los rescriptos.

Tres cosas son necesarias en el rescripto: que lo dé el superior, es decir, quien puede conferir una gracia; que se dé por escrito, y que haya precedido una petición o demanda.

En sentido eclesiástico puede definirse: «Scripta responsio Principis ecclesiastici, sive Romani Pontificis sive Ordinarii sive eorum vicegerentium».

División.—Los rescriptos pueden ser:

a) *Por razón de la materia:* de gracia, si se dan *contra* o *praeter* el derecho común o particular; de justicia, si urge la observancia del derecho; mixtos, si se hacen ambas cosas.

b) *Por razón de la forma:* en forma *graciosa*, cuando se concede la gracia directamente por el rescribiente sin intermediario alguno; en ese caso el ordinario de lugar no ha de interponer ninguna ejecución; y se suelen dar con esta fórmula: «Sacra Congregatio petitam gratiam oratori benigne impertita est»; en forma *comisoria*, cuando no se concede directamente, sino mediante el ejecutor; puede ser necesario o libre, según que tenga que conceder

[49] Cf. ULPIANUS, *Fragm.* 1, D I 4; JUSTINIANO, lib.7, Cod. de div. rescr. I 23.

la gracia, supuesta la verdad de las preces, o que entre en sus atribuciones el concederla o negarla. Se dan con la fórmula: «S. Congregatio oratoris preces remittit arbitrio et conscientiae Episcopi, cum facultatibus necessariis et opportunis», o «S. Congregatio, re diligenter perpensa, benigne annuit ac propterea mandavit committi Episcopo, ut petitam gratiam oratori concedat».

Las reglas comunes a todos los rescriptos eclesiásticos las trae el Código en los cánones 36-62.

Privilegios.—En sentido estricto, el privilegio es un derecho favorable otorgado por especial concesión del superior competente. El privilegio puede ser en contra o fuera del derecho, pero siempre con alguna derogación del mismo, pues de lo contrario sería innecesario.

Puede ser *personal* o *real*, según que se conceda a una o varias personas o a una cosa o lugar...; *perpetuos* o *temporales; gratuitos, onerosos* o *remuneratorios; favorables* u *odiosos*.

Pueden adquirirse por un acto especial del legislador o por cualquier otro modo: ley, costumbre, prescripción, comunicación de privilegios...

Las normas generales por las que se rige la Iglesia en la concesión de privilegios las trae el Código de Derecho canónico en los cánones 63-79.

III. De la ley litúrgica en especial

1. Documentos pontificios

De los documentos pontificios en general.—El Romano Pontífice es la primera autoridad litúrgica en la Iglesia católica. A veces ejerce esa potestad directamente por sí mismo; otras, por mediación de los dicasterios de la curia romana, especialmente por medio de la Sagrada Congregación de Ritos. Cuando ejerce ese poder directamente por sí mismo, dicta documentos, que por la materia, el modo de la redacción, forma..., reciben los nombres de bula, breve, encíclica, constitución apostólica...

a) *Constitución apostólica.*—Su nombre se ha tomado del derecho romano (c.4 D II): *Constitutio est quod Rex vel Imperator constituit.* En un sentido estricto se llaman aquellas leyes u ordenaciones escritas que proceden inmediatamente del Romano Pontífice, *motu proprio*, con la solemnidad de las bulas acerca de negocios graves de la Iglesia y que establecen algo que afecta a toda la Iglesia universal o a una parte notable de ella.

b) *Motu proprio.*—Son las actas que el Romano Pontífice redacta espontáneamente, sin que hayan precedido preces algunas, o, si han precedido, no se redactan por tal motivo; no tiene las formas solemnes de las bulas, sino la de simple decreto, pero promulgan alguna ley u ordenación a veces en asuntos gravísimos de la Iglesia. Lo firma sólo el Papa y comienza con las palabras *motu*

c) *Bulas.*—Es la forma más solemne de los documentos pontificios, y se dan en los asuntos de mayor importancia. Se le da ese nombre por la bola de plomo en la que se imprime el sello pontificio. Desde el *motu proprio* de León XIII *Universae Ecclesiae*, de 29 de diciembre de 1878, el sello de plomo sólo se coloca en las bulas de mayor importancia; en las otras se estampa uno a lacre hacia el fin de la misma con las imágenes de San Pedro y San Pablo y el nombre del Pontífice.

La solemnidad de las bulas se manifiesta por los signos siguientes: por los negocios importantísimos de que trata; por el sello antes descrito; por la materia de la bula: pergamino; por la letra con que se escriben (antes se escribía con letras longobardas; luego se hizo con letras galicanas o teutónicas); por el modo de indicar al principio el nombre del Pontífice sin número y con la fórmula *Episcopus, servus servorum Dei;* por suscribirlas también los cardenales de curia, especialmente las bulas llamadas consistoriales, como las de la canonización de los santos, en las que se añade la Rota o círculo partido por una cruz con el nombre del Pontífice y una sentencia de los salmos.

d) *Encíclicas.*—Son aquellas cartas del Papa a todos los obispos de la Iglesia o de una parte de la misma en comunión con él, en las cuales expone su pensamiento acerca de algún punto de la doctrina o de la disciplina de la Iglesia; a veces da en ellas algunas leyes o normas o corrige defectos y abusos; por ejemplo, la encíclica *Mediator Dei* y *Musicae sacrae disciplina*, de Pío XII.

e) *Breves.*—Son unos documentos pontificios menos solemnes que las bulas y más breves; de ahí su nombre. Se escriben en pergamino débil o vitela; llevan el sello en cera roja, llamado «del anillo del pescador», es decir, San Pedro en la barca con las redes; comienzan con el nombre del Papa y el número correspondiente y termina con la fecha del calendario y el año del pontificado. En la actualidad los firma de ordinario el cardenal secretario de Estado o el secretario de breves.

f) *Cartas o letras pontificias.*—Son aquellos documentos en los que el Romano Pontífice, como padre, maestro y doctor, da algunos consejos, exhortaciones o instrucciones, expresando sus sentimientos de benevolencia, alegría, dolor...

g) *Cartas autógrafas.*—Son los documentos más sencillos del Romano Pontífice, escritos por su propia mano o al menos firmados por él.

Autoridad.—En la Iglesia, los documentos del Sumo Pontífice gozan de máxima autoridad, si bien no todos exigen el mismo asentimiento en rigor. La obligación con que se han de acoger cada uno de los documentos pontificios nos lo dirá el tenor mismo en que están escritos: si son preceptivos, exhortativos, directivos...; si se dirigen a toda la Iglesia o a una parte de la misma; si afectan a la misma celebración de la misa o administración de los sacramentos o a otra cosa en íntima relación con la esencia misma de la liturgia, o más bien a algo accidental de la misma.

De todas formas siempre se han de recibir con filial reverencia y ponerlos en práctica con prontitud. Para su interpretación y aplicación se pueden admitir las reglas recibidas de los canonistas en la interpretación y aplicación del Código y de los libros litúrgicos. Mas nunca se ha de olvidar que todo mandato, más aún, el expreso deseo y voluntad del Papa, ha de ser para los buenos hijos de la Iglesia como ley que regula la celebración de la liturgia.

2. Decretos de la Sagrada Congregación de Ritos y autoridad de los mismos

Por decreto se entiende todo aquello que se establece con deliberación y conocimiento de la causa y cuestión. Con este nombre se suele llamar a todas las actas de las Sagradas Congregaciones romanas, que se pueden reducir a cuatro: rescriptos, sentencias judiciales, actas, instrucciones.

Las respuestas que suelen dar las Sagradas Congregaciones romanas son brevísimas. Después de la cuestión formulada en pocas palabras, se añade:

Affirmative o *negative*, con lo que se dirime definitivamente la cuestión.

Affirmative vel negative ad casum, prout iacet, uti proponitur, es decir, que la respuesta no se puede aplicar a otros casos.

Ad mentem, indica que la respuesta se ha de entender según el pensamiento de la Sagrada Congregación ya expresado; de ordinario se expresa también en la respuesta, con las palabras *et mens est...*

In decisis et amplius significa que la causa ha sido ya decidida y no ha de proponerse más.

Nihil, que no se admite la petición.

Gaudeant acceptis, que lo pedido no se concede y que se contenten con lo ya otorgado; por ejemplo, cuando se pide que una fiesta sea elevada a una clase superior.

Lectum, Relatum, que la petición, después de haber sido leída o relatada, no se ha admitido.

Dilata, que se difiere para ocasión mejor o para un mayor examen.

Dentur decreta, que ya se ha solucionado en otros decretos que se indican.

Es propio de las Congregaciones romanas no dar las razones por las que se han determinado tales respuestas.

División de los decretos.—a) *Por razón de la extensión.*— En particulares o generales, según que se refieran a un lugar o persona determinada, y suelen ser conocidos con los nombres de la ciudad, diócesis u orden religiosa a quien se da, o a la Iglesia general. Estos pueden ser formalmente generales o de modo equivalente; los primeros proceden de la Sagrada Congregación o del Romano Pontífice y se envían a los obispos para que los conozcan y manden ejecutar; los segundos son los que se dan a la respuesta

de algún particular, pero por tratarse de cosas que afectan a la ley general han de ser adoptados por todos.

b) *Por razón del objeto.*—Unos son de *gracia, decisiones de causas* en la línea disciplinar; *ejecutorías* = instrucciones; *interpretarios* = declaración de rúbricas.

c) *Por razón de la obligación.*—Pueden ser preceptivos o directivos, en cuanto que interpretan una rúbrica obligatoria o facultativa.

Es fácil reconocerlos todos por el modo en que están redactados.

Colección de los decretos de la Sagrada Congregación de Ritos.—Durante los dos primeros siglos de la Congregación de Ritos no se editó colección alguna de sus decretos. Algunos autores dieron una lista o catálogo de los mismos, pero sin valor oficial.

El 14 de febrero de 1632 salió un decreto en el que se mandaba que sin licencias de la Sagrada Congregación no se editase ningún decreto suyo. La primera edición auténtica de los decretos de la Sagrada Congregación de Ritos salió en el pontificado de Pío VII, y correspondía a los años 1807-1819. Otra edición se hizo en 1827, y en 1849 apareció el suplemento de la misma. Después de estas ediciones se editó otro volumen en 1879, que contenía los decretos de los años 1856-1877. Con las reformas litúrgicas ya no tenían valor muchos de los decretos de la Sagrada Congregación, por lo cual León XIII mandó editar una nueva colección en 1898, donde se lee el decreto del mismo Papa en el que se abrogan todos los decretos que no estén en la nueva colección, exceptuados los que se refieren a iglesias particulares y tienen carácter de privilegios e indultos. En 1901 apareció el quinto tomo, que contiene índices generales. En 1912 salió el sexto tomo a modo de apéndice; finalmente, en 1927 apareció el séptimo tomo, que incluye los decretos emanados hasta el año 1926 inclusive.

Promulgación.—Los decretos tienen valor obligatorio desde el momento en que se promulgan. Esto se realiza desde 1909 en el *Acta Apostolicae Sedis* y no necesitan una nueva promulgación por parte del ordinario (decr.3023). Y para que tengan valor de autenticidad han de ir firmados por el cardenal prefecto y por el secretario o sustituto. En caso de necesidad, por uno de los tres mencionados.

Autoridad.—Los decretos de la Sagrada Congregación de Ritos, como los de las demás Congregaciones romanas, tienen la misma autoridad que si los hubiese dado el Romano Pontífice.

En el decreto del 23 de mayo de 1846 se decía que los decretos de la Sagrada Congregación tienen valor «quamvis nulla facta fuerit de iisdem relatio Summo Pontifici». Pero en la constitución de San Pío X *Sapienti consilio*, por la que se reorganizaba la curia romana, se dice: «ut nil grave et extraordinario agatur nisi relatio facta sit Summo Pontifici».

Hay que tener presente la clase de decretos, para conocer hasta

dónde alcanza su obligatoriedad: si son particulares, *formaliter*, generales o de un modo equivalente, si son preceptivos o facultativos...

Nota práctica.—Obran imprudentemente quienes, para cualquier duda, incluso las más fáciles y sin importancia, acuden a la Sagrada Congregación para que las resuelva; pues, además de causar molestias inútiles a la Sagrada Congregación, constringen demasiado cierta libertad en cuestiones litúrgicas. Ni siquiera la tendencia a la unidad en esta cuestión, tan deseada y siempre recomendada por la Santa Sede, desciende a estos detalles. No pocas de estas dudas podrían resolverse por sí mismas, si se leyese detenidamente el texto de la ley y se consultasen los libros y sentencias de los autores.

3. Rúbricas sagradas

Origen.—Los libros litúrgicos traen, además del texto de las preces litúrgicas, algunas normas que indican qué preces se han de decir, qué acciones se han de hacer y también el modo y el tiempo. Como estas normas se escribieron durante muchos siglos con tinta roja, para distinguirlas de las preces, que se escribían con tinta negra, del color rojo, *rubrum* en latín, se originó la palabra *rúbrica*. Ya en el siglo XIV la palabra *rúbrica* significa los preceptos rituales en el culto; pero su origen es más antiguo, pues se encuentra en el lenguaje jurídico de los romanos, quienes solían escribir los títulos e índices de los libros y leyes con tinta roja.

Noción.—Las rúbricas son los preceptos, normas y leyes dados por la autoridad eclesiástica para celebrar la acción litúrgica en todas sus partes y formas.

División.—1.º *Por razón del objeto*: sustanciales y accidentales.

a) *Sustanciales* son aquellas que pertenecen a la esencia de alguna acción o servicio litúrgico, de tal modo que, no observadas, invalidan el acto o servicio; por ejemplo, las que se refieren a la materia y forma de los sacramentos.

b) *Accidentales* son las que se refieren a las ceremonias introducidas por la Iglesia en la acción o servicio litúrgico, que generalmente no se requieren para la validez, sino para su licitud, para producir todos los efectos deseados por la Iglesia, para hacer más bella la acción litúrgica y así ser más estimada por el pueblo fiel...; por ejemplo, los exorcismos en el bautismo, el rito del ofertorio en la misa, la invocación solemne del Espíritu Santo en la consagración de los altares...

2.º *Por razón del lugar en que se encuentran en los libros litúrgicos* pueden ser rúbricas *especiales* o *generales*, según que se refieran al mismo texto o acción determinada o al libro en general o capítulo del libro.

3.º *Por razón de la obligación*: rúbricas *preceptivas* o sólo *direc-*

tivas; según que se prescriban como obligatorias o como facultativas.

Autoridad de las rúbricas.—Las rúbricas esenciales son evidentemente preceptivas y obligan en conciencia *sub gravi*, según la gravedad de la materia y la imputabilidad moral de la acción según los principios de la teología moral. Pues se trata de la esencia del sacrificio, de los sacramentos y sacramentales, que no se debe frustrar.

Con respecto a las rúbricas accidentales, si se hace notar expresamente la carencia de obligación o se dejan a la facultad del celebrante, no obligan. Pero, cuando no se expresa esto con toda claridad o la cosa no tiene gran importancia, algunos creen que no; pero no faltan quienes creen que sí; de donde se originan dudas y ansiedades sin saber a qué atenerse. Sobre esto se ha discutido mucho.

Como principio general se ha de tener lo siguiente: «Las rúbricas generalmente son preceptivas, a no ser que otra cosa se exprese claramente; por lo mismo obligan a los ministros en conciencia *sub gravi o levi*, según la gravedad de la materia o la imputabilidad moral de la acción».

Se deduce esto de la noción de rúbricas, que son leyes dadas por la autoridad eclesiástica; por la mente de la Iglesia al darlas: la unidad en la celebración litúrgica y salvaguardar la eficacia del rito en bien espiritual de la Iglesia; por el anatema del concilio de Trento: *Si quis dixerit, receptos et approbatos Ecclesiae catholicae ritus, in solemni Sacramentorum administratione adhiberi consuetos aut contemni aut sine peccato a Ministro pro libito suo amitti aut in novos alios per quemcumque ecclesiarum pastorem mutari posse, anathema sit*, que ha sido incluído en el Ritual romano; por las constituciones de los Romanos Pontífices en la edición de los libros litúrgicos.

Confirma esto el hecho de que todos los decretos de la Sagrada Congregación de Ritos, con excepciones muy contadas, son preceptivos; las palabras siguientes del *Catecismo romano*: «Caeremoniae... praetermitti sine peccato non possunt, nisi aliud facere ipsa necessitas cogat» (II 1,18); y el común sentir de los doctores.

Pero, naturalmente, esto se refiere a las rúbricas oficiales de la santa madre Iglesia, no a aquellas que los rubricistas suelen dar en sus manuales cuando ordenan una cosa que no está en los libros litúrgicos ni en otros documentos de la autoridad eclesiástica correspondiente.

Excusa y dispensa de las rúbricas.—Todos conceden que, en caso de necesidad o de una grave incomodidad, las rúbricas de menor importancia no obligan.

Sin embargo, nadie puede dispensarse de los ritos sustanciales, considerados como de institución divina, ni siquiera el Papa; por ejemplo, celebrar la misa con un líquido que no es vino, por el peligro que tiene de vomitar al probar el vino.

En las rúbricas accidentales puede dispensar el Romano Pontífice o la Sagrada Congregación de Ritos, pero no el sacerdote ni

el obispo. Sin embargo, la Santa Sede en muchísimos casos raramente dispensa.

En casos de duda si la rúbrica es obligatoria o no, investíguese su fundamento, consúltese la opinión de un liturgista perito, o varios; examínese el texto de las rúbricas. Si la duda permanece, acúdase a la Sagrada Congregación de Ritos.

Interpretación.—Para interpretar las rúbricas se han de usar las reglas generales de interpretación antes expuestas. Mas puede suceder que el mismo texto ofrezca dificultades. Entonces se ha de atender a cada una de las palabras. Es posible que presenten un sentido anticuado o menos usado; por ejemplo, maitines por laudes; a veces pueden tener doble o triple significado.

Si aún permanece la duda, se ha de recurrir a las rúbricas generales de los libros litúrgicos aprobados por la Iglesia. Si allí no se encuentra la solución o aclaración, se ha de acudir a los lugares paralelos.

Se ha de tener también presente, como cosa de gran importancia, para la inteligencia de las rúbricas y traducirlas en vida y no degeneren en rutina necia, que las rúbricas, como los ritos, tienen su significación y razón de ser natural o simbólica. Para entenderla se ha de examinar su naturaleza, fin y significado en el uso común, escriturístico y en la misma práctica litúrgica. Por eso se las ha de estudiar con diligente reflexión. De esta forma aparecerá, por ejemplo, que la inclinación, en sus diversas formas, y la misma genuflexión son un signo de honor, reverencia y adoración, según los casos; que el beso es signo del amor, de la paz y de la reverencia; que los golpes de pecho son signos de humildad y arrepentimiento...

A la vez, este estudio de las rúbricas, realizado con seria reflexión, además de alejar el considerar las rúbricas como mero formulismo, da mucha luz para su interpretación.

Se han de comparar los diversos elementos de la misma ceremonia. La misma rúbrica indica que se mude, añada o se omita algo en circunstancias especiales; por ejemplo, el paréntesis de la secreta de la misa de la dedicación de las iglesias cuando se celebra dicha misa en otra iglesia distinta de aquella cuya dedicación se conmemora.

Si se compara la acción con las fórmulas, ambas se explican mutuamente; por ejemplo, la incensación en la misa y las palabras *Dirigatur, Domine, oratio mea sicut incensum in conspectu tuo...*

Ayuda también mucho tener presente lo que sigue o antecede. El contexto ha sido siempre un medio de interpretación.

El examen de los lugares paralelos y su comparación suele dar muchas veces no poca luz en la interpretación de un texto.

4. Decretos episcopales

Las leyes de los obispos u ordinarios de lugar suelen darlas en la forma siguiente:

Mediante las cartas pastorales; mandatos u ordenaciones que suelen darse por el obispo o por la curia diocesana en su nombre; los decretos que se dan con ocasión de la visita pastoral; las constituciones sinodales; las constituciones diocesanas; mas éstas no tienen efecto si antes no ha precedido el consentimiento del capítulo catedral (cf. cán.105; 386; 388; 394,2; 427...).

Las leyes o decretos de los obispos u ordinarios de lugar no necesitan para ser valederos la aprobación del Romano Pontífice; sin embargo, se han de promulgar en el modo que determine el mismo obispo (can.335 § 2), y obligan desde el momento de su promulgación, a no ser que otra cosa se prevea, a todos los diocesanos, pero no así a los exentos, salvo los casos indicados en el Código, ni en muchos casos a los peregrinos (cán.13; 14; 94).

Las leyes episcopales son interpretadas auténticamente por el mismo obispo, quien las puede cambiar, dispensar, eximir y perdonar las penas anejas a las mismas.

Puede irritarlas el Romano Pontífice, el concilio ecuménico, el mismo obispo, su sucesor, el concilio provincial y la costumbre contraria legítima.

Casi todas las leyes episcopales conservan su valor después de la muerte, traslación, resignación o deposición de su autor. Durante la sede vacante, el capítulo o el vicario capitular pueden dar leyes sólo en casos urgentes.

Contra las leyes episcopales se puede recurrir a la Santa Sede, pero no en suspensivo, sino en devolutivo.

Decreto de los concilios.—Las actas disciplinares del concilio se llaman decretos; los cánones son decisiones doctrinales.

Aunque el concilio ecuménico goza en la Iglesia de autoridad suprema, sin embargo, sus decretos y cánones necesitan ser confirmados por el Romano Pontífice para que puedan tener valor obligatorio (can.227).

Los de los concilios provinciales necesitan ser aprobados por la Santa Sede. Los Padres del concilio provincial determinarán en sus actas el modo en que han de ser promulgadas éstas.

Se ha de cuidar observar con sumo esmero las leyes litúrgicas. El seminario ha debido ser una escuela teórica y práctica de liturgia en todos los aspectos; también en el rubricístico. Luego es conveniente que se repasen las rúbricas de cuando en cuando, no sólo en la solución del *caso* de liturgia en las reuniones mensuales, sino privadamente. Los mismos ejercicios espirituales pueden ser una ocasión propicia para examinarse en este aspecto.

IV. Origen de los libros litúrgicos

La cuestión del tiempo en que se comenzó a escribir los formularios litúrgicos ha sido muy discutida por los eruditos, especialmente en el siglo XVIII [50]. De todo cuanto se ha dicho sobre esta cuestión puede deducirse lo siguiente:

a) En el siglo I no existieron formularios litúrgicos escritos, a excepción de la Sagrada Escritura.

b) En los siglos II-III se tiende a precisar la anáfora en una fórmula invariable o en un resumen descriptivo de su contenido; así se deduce de las referencias de San Justino y San Hipólito. Las demás fórmulas no se precisan.

c) En los siglos IV-V se tiene un rápido y extraordinario desarrollo litúrgico, al que correspondió una gran producción eucológica, especialmente en Africa e Italia. Se multiplican las fórmulas de toda clase. Aparecen los primeros *Libelli missarum*, es decir, breves formularios para la misa, de los que nos quedan un modelo oriental en el libro octavo de las *Constituciones apostólicas* y otro occidental en el misal de Stowe y en las misas de Mone. Son muchos los documentos que acreditan esta abundante producción de formularios litúrgicos, pues muchas veces hubieron de intervenir los concilios y las más altas personalidades de la jerarquía eclesiástica para que en tales formularios no se disluyesen doctrinas heréticas [51].

d) En los siglos V-VI se hicieron las primeras colecciones de formularios litúrgicos de una forma determinada, y ellas dieron lugar a los llamados sacramentarios, para las sinaxis; evangeliarios y dípticos, para el diácono; el leccionario, para los lectores; el *cantatorium* y el *antiphonarium*, para los cantores, y otros libros de menos importancia.

Incluímos en nuestra exposición sobre los libros litúrgicos no sólo aquellos que contienen formularios litúrgicos, sino también aquellos que de alguna manera ordenan la liturgia, y no sólo los modernos, sino también los antiguos.

A) Libros litúrgicos antiguos

1. **Los sacramentarios** [52]. — Denominábase así el libro que contenía las plegarias que había de recitar el obispo o sacerdote en la celebración de la misa y en la administración de los sacramentos y sacramentales, que tenían íntima relación con el sacrificio de la misa en ciertos días. Así, por ejemplo, las fórmulas del bautismo y de la confirmación en los sacramentarios romanos aparecían insertadas en la vigilia pascual; las fórmulas de la absolución sacra-

[50] Cf. BATIFFOL, *Etudes d'histoire et de théolog. posit.* (1902) p.2-43.

[51] Cf. can.21 del conc. IV de Cartago, s.v: MANSI, III 922; can.12 del conc. II milevitano (416): MANSI, IV 325; SAN AGUSTÍN, *De baptismo* VI 25...

[52] J. BAUDOT, *Le missel romain* (París 1912) 50-82; L. DUCHESNE, *Les origines...* p.124-170; H. EHRENSBERGER, *Bibliotheca liturgica manuscripta* (Karlsruhe 1889); ID., *Libri liturgici bibliothecae vaticanae manuscripti* (Freiburg 1897); V. LEROQUAIS, *Les Sacramentaires et les missels manuscrits des bibliothèques publiques de France* (París 1924), OPPENHEIM, o.c., III p.1Sss; RIGHETTI, *Historia de la liturgia* ed. española (BAC, 1955) vol.1 p.254ss.

mental se incluían en el rito solemne de la reconciliación de los penitentes en la feria quinta *In Coena Domini;* las preces de la extremaunción seguían a la absolución de los enfermos *ad succurrendum* antes de la misa y de la administración del viático. Allí se encontraba también el formulario para el rito de la confección del santo crisma y de los santos óleos. Los ritos de la ordenación sagrada aparecían junto con el formulario para la vigilia nocturna del sábado de las cuatro témporas. En el apéndice aparecían algunos formularios para misas de ocasión; por ejemplo, la misa nupcial, funerales, dedicación de las iglesias... Esta misma disposición muestra gráficamente cómo la misa es el centro de toda la liturgia.

No se encuentra en los sacramentarios nada más que lo que corresponde recitar o cantar al celebrante; por lo mismo faltan en ellos: los salmos y antífonas del introito, gradual, ofertorio, comunión, las lecturas y los cantos del ordinario de la misa, como los *Kiries*, el *Gloria*, *Credo*, *Sanctus* y *Agnus*. Tampoco se encuentran las preces al pie del altar y las de la ofrenda, añadidas más tarde.

Tomó tal nombre de la expresión *Sacramenta facere* = celebrar la misa; expresión que ya se usaba en los tiempos de San Agustín *(Ep.* 149). El término *sacramentarium* aparece por vez primera en Gennadio *(De script. eccl.* c.97). A tales colecciones se les dió también el nombre de *Libellus, Liber mysteriorum, Libellus sacratorius, Missalis liber, Missale*...

Los numerosos sacramentarios que han llegado a nosotros, compuestos en el ámbito de Roma, pueden clasificarse en tres grupos: *a)* el Leoniano; *b)* el Gelasiano, y *c)* el Gregoriano, porque sus primeros editores lo atribuyeron, respectivamente, a los papas León I († 496) y Gregorio Magno († 604), no porque los considerasen obras de tales Pontífices, sino porque su composición refleja tres épocas distintas en las que estos tres Papas han sido sus más dignos representantes.

a) *Sacramentario Leoniano*[53]. —Fué descubierto por José Bianchini en la sala capitular de Verona el año 1735. Es el más antiguo de los tres. Su carácter arcaico se deja traslucir por los numerosos formularios que aparecen para un solo día y por el desorden que reina en él. Una de sus características es la de estar exento de influencia extranjera. Es el más romano de los tres tipos de sacramentarios. Las indicaciones precisas de los lugares en que se habían de celebrar los divinos misterios son un exponente bien manifiesto de ello; esas indicaciones sirvieron a De Rossi para descubrir e identificar muchos monumentos.

Resulta todavía imposible conocer su autor. De las frases similares del sacramentario con algunas de los sermones de San León no se sigue de que tal Pontífice sea su autor, pues pudiera suceder también que el mismo San León las hubiese citado del sacramentario, dada la antigüedad y arcaísmo de la colección.

[53] Texto del Leoniano en PL 55,21-156: C. L. FELTOE, *Sacramentarium Leonianum* (Cambridge 1896); C. MOHLBERG, *Sacramentarium Veronense* ed. HERDER (Roma 1955); «Léonien»: DAL VIII 2,2549-2573; OPPENHEIM, o.c., p.19ss; RIGHETTI, o.c., p.255ss; DUCHESNE, o.c., p.143-152.

Le falta el canon y las misas del mes de enero. El calendario es muy pobre: fuera de unas cuantas fiestas del Señor, se señalan unas veinticinco más de los santos. Cada fiesta tiene su prefacio propio, y después de la postcomunión siempre se encuentra una *oratio super populum*, del mismo modo que en las ferias de cuaresma del misal actual. Muchas fórmulas del misal romano hoy vigente han sido tomadas de este sacramentario. Hay quienes han llegado a contar 175, entre ellas las siguientes del ordinario de la misa: «Aufer a nobis...», «Deus qui humanae substantiae...», «Quod ore sumpsimus...»

b) *Sacramentario Gelasiano.*—Fué publicado por el cardenal Tommasi en 1680, según un manuscrito del siglo VII-VIII que perteneció antes a la abadía de San Dionisio de París y que actualmente se encuentra en la Biblioteca Vaticana (Reg. 316)[54]. Muratori lo llama *Sacramentarium Gelasianum*»[55], mas fué escrito antes del papa Gelasio.

Se trata de una composición antiquísima, tanto que algunos creen es anterior al Leoniano. Cuando todavía se encontraba en la colección del senador Paul Petau, J. Morin (1651) y el cardenal Bona (1671) lo habían visto y examinado, y los dos lo atribuyeron al papa San Gelasio[56]. Al publicarlo por vez primera el cardenal Tommasi, no mencionó en el título del mismo al papa Gelasio, mas en el prefacio expone su parecer en pro de dicho Papa. En 1716, Pierre le Brun lo llamó *Sacramentario de San Gelasio, Sacramentario Gelasiano,* o simplemente, *el Gelasiano*[57]. Muratori fué el primero que lo editó con el nombre de *Sacramentarium Gelasianum, seu liber Sacramentorum Romanae Ecclesiae a sancto Gelasio I Papa, uti videtur, concinnatus,* 1748.

Duchesne, en su obra *Origenes du culte chrétien* (1889), dió el primer ataque fuerte contra esa tradición, y tiene sus reservas hasta sobre sus orígenes romanos.

A. Chavasse, en su magnífica obra *Le Sacramentaire Gelasien*[58], ha demostrado satisfactoriamente que su origen es romano, aunque no se pueda atribuir al papa San Gelasio.

Parece ser que en los tiempos carolingios se le atribuía al papa San Gelasio un sacramentario[59]. Otros muchos documentos hacen al papa Gelasio I autor de fórmulas litúrgicas[60].

Difiere del Leoniano no sólo en la división de la materia (como en nuestros misales actuales más o menos), sino también en que sólo trae un solo formulario para cada día (con algunas excepcio-

[54] *Codices Sacramentorum nongentis annis vetustiores* (Romae 1680). PL 74,1049; MOHLBERG, *Liber Sacramentorum Romanae Ecclesiae* ed. Herder (Roma).

[55] *Lit. Rom. Vet.* (1,784).

[56] MORIN, *Commentarium historicum de disciplina in administratione sacramenti poenitentiae XIII primis saeculis* (Paris 1651); J. BONA, *Rerum liturgicarum libri duo* (Roma 1671) l.2 c.5 § 4.

[57] *Explication littérale, historique et dogmatique des prières et des cérémonies de la messe* (Paris 1716-1720) 4 vols., vol.2 dis 2 a.2 p.151-153. [illegible] 170-172.

[58] Ed. DESCLÉE (Tournai 1958).

[59] WALAFRIDO ESTRABÓN († 849), *De exordiis* [illegible] 22: PL 114,946ss.

[60] OPPENHEIM, o.c., p.24 not.1.

nes); sin embargo, trae dos colectas en los días de fiesta, cosa que no admite el Gregoriano. La recensión más antigua del Gelasiano consta de tres libros, y establece la separación de las misas del tiempo y las de los santos. No indica las estaciones romanas y da una gran importancia al ritual. El texto original no se conoce. Sólo han llegado hasta nosotros copias con muchas interpolaciones, especialmente de la liturgia galicana. La obra citada de A. Chavasse ha dado un gran avance en orden a la dilucidación de estos problemas.

c) *Sacramentario Gregoriano.*—Aunque se atribuye al papa San Gregorio Magno, resulta muy difícil mantener categóricamente esta afirmación, porque los ejemplares que han llegado hasta nosotros con misas de época posterior no favorecen su origen gregoriano, como dice Duchesne, sino adriano (del papa Adriano, 785-790). Sin embargo, el códice de Padua, publicado en 1927 por el P. C. Mohlberg, O. S. B., copiado, según parece, de un gregoriano puro hacia los años 680-685, es decir, menos de ochenta años después de San Gregorio, nos puede dar una idea precisa de su contenido.

El sacramentario Gregoriano, a diferencia del Gelasiano, mezcla las misas del tiempo con las de los santos. Anota cuidadosamente las iglesias estacionales de Roma. Se encuentra en dos formas: una para uso del clero romano, más completa, y otra reservada sólo para las funciones pontificias, más reducida, ya que el Papa no celebraba solemnemente todos los días.

De este sacramentario han llegado hasta nosotros copias y tipos numerosos. Righetti, en su *Historia de la Liturgia*, ha hecho una clasificación de los códices principales [61].

2. **Leccionarios.**—Además de los sacramentarios se enumeran también entre los libros antiguos los *leccionarios*, donde se insertaban las lecturas que se hacían en la misa. Uno de los más antiguos de que se tiene noticia es el que circuló durante la Edad Media con el nombre de San Jerónimo, con una carta a Constancio, obispo de Constantinopla. En realidad, tanto el leccionario o *comes* como la carta son apócrifos. Se desconoce el autor o compilador, pero se asegura con bastante certeza, como fecha de su redacción, el final del siglo v o el principio del vi. Otro muy famoso fué el *Codex Fuldense*, escrito alrededor del 540 por Víctor, obispo de Capus (541-554). También fué famoso el *Capitulare de Wuzburgo* (principios del siglo vii), que es un leccionario completo y presenta el sistema de lecciones vigentes en un tiempo no muy lejano a San Gregorio Magno [62]. El *Comes de Alcuino*, que tiene gran importancia litúrgica, porque fué compilado por él hacia el año 782, teniendo por base un sacramentario gregoriano muy puro; fué publicado por Tommasi y en 1937 por dom Wilmart en *Eph. lit.* (p.136-198), teniendo a la vista un manuscrito descubierto por él. El *Comes de Murbach*, editado también por dom Wilmart en 1913 en la *Rev. Bé-*

61 Vol.1 p.267ss.

62 Fué publicado por DOM MORIN, *Le plus ancien Comes de l'Eglise romaine*: «Rev. Bénéd.» (1910) p.41ss; reproducido en DAL art. *Lectionaire*.

nédictine (p.25-69). En el período carolingio se dió gran importancia a estos libros y se escribían con gran lujo y extensión.

Como ha podido notarse por lo antes expuesto, se denominaron también *Comes, Liber Comicus, Liber Comitis, Apostolus*...[63].

3. **El evangeliario.**—De ordinario las perícopas evangélicas que habían de ser leídas en la misa se incluían también en los leccionarios; pero no faltan ocasiones en que dichas perícopas aparecen coleccionadas en un códice al que se llamó evangeliario. Son conocidos los evangeliarios de S. Cutberto, escrito en el siglo VII, y que se conserva actualmente en el Museo Británico; el evangeliario de Burchard (s.VIII)... Aunque después del siglo XI se insertaron las lecturas en los misales, sin embargo, los leccionarios y evangeliarios se han seguido editando hasta nuestros días y se usan en las iglesias catedrales, colegiatas, abaciales y otras de mayor importancia. Muchos de ellos son de gran valor artístico por sus miniaturas y cubiertas.

4. **Libros para el oficio divino.**—a) *El salterio.*—El libro de los salmos fué, desde el principio, el primero y más importante libro de oraciones públicas. Existieron en la antigüedad diversas clases de salterios: el *salterio simple*, que consta de 150 salmos en su orden bíblico y al fin incluyen algunos cantos litúrgicos, como los *Cantica biblica*, el *Te Deum*, el *Gloria in excelsis Deo*, el Símbolo, las Letanías de los Santos... Tal es el salterio del *Codex Alexandrinus* (s.V) y los salterios de Utrech y de Carlos el Calvo (s.IX). El *salterio feriado simple* tiene las mismas características que el anterior, pero lleva al margen algunas anotaciones referentes al canto responsorial de algún versículo o a cualquier otra distribución litúrgica de los salmos e incluyen algunas oraciones o colectas. El *salterio feriado completo*, en el que se disponen los salmos en orden numérico y se incluyen las antífonas, los himnos, los versillos y los capítulos señalados para cada día. Es la forma medieval del salterio. El *salterio dispuesto para la semana*, en el cual se disponen los salmos según el orden litúrgico semanal.

b) *El homiliario.*—Es la colección de homilías escogidas de los Santos Padres y escritores eclesiásticos, que se leían en el oficio nocturno como comentario a las lecturas bíblicas. Uno de los más antiguos con carácter litúrgico fué el de Pablo Diácono (797?).

c) *El legendario.*—Contenía una colección de relatos biográficos o del martirio, traslación y milagros de los santos. Sirvió para ser leído (*legenda* = leyenda) en los oficios de los santos. Su falta de crítica histórica hizo que se denominase con su nombre cualquier relato que no tuviera fundamento histórico verdadero. Las *Acta martyrii* son antiquísimas en la Iglesia; recuérdense las de San Policarpo, las de Santa Perpetua y Felicidad... Su carácter litúrgico

[63] Son también importantes las ediciones de los leccionarios siguientes: P. SALMON, *Lectionaire de Luxeuil* (Roma 1944); PÉREZ DE URBEL-ZORRILLA, *Liber Comicus* (Madrid 1950); ANSCARI MUNDÓ: «Liturgica» I (Montserrat 1950) p.151-275.

es también muy antiguo; San Agustín lo menciona en su sermón 51,2, y muchas de ellas subsisten aún en el breviario romano.

d) *El himnario.*—Es la colección de himnos litúrgicos. Estos se usaron muy pronto en algunas iglesias occidentales, especialmente en Milán. En Roma, por el contrario, no entraron hasta después del siglo XII. La *Regula Sancti Benedicti* los menciona varias veces con el nombre del ambrosiano. Los himnos han sido numerosos en la antigüedad y en el medievo. Dreves y Blume han publicado 58 volúmenes con los himnos de la Edad Media y no han incluído todos. U. Chevalier ha publicado una lista por orden alfabético de todos los himnos de la Iglesia latina.

e) *Los dípticos.*—Los dípticos, considerados en sentido litúrgico, son unas listas o catálogos de nombres pertenecientes a miembros vivos o difuntos relacionados con la Iglesia, los cuales, precedidos o seguidos por breves fórmulas de recomendación a Dios, eran proclamados durante la misa o el oficio desde el ambón o desde el altar. Tal uso dejó de existir desde el año 1000, mas en cierto modo se ha continuado en los momentos de vivos y de difuntos.

f) *El calendario.*—Es el libro en el que se hace constar las fiestas que han de ser celebradas en una iglesia determinada. Su uso se remonta a los primeros siglos de la Iglesia. Tertuliano decía: «Habes tuos fastos». Se han conservado algunos fragmentos de los calendarios romanos más antiguos. Entre los dignos de ser mencionados hay que contar el de Carmona (Sevilla), grabados en tres columnas hacia la mitad del siglo VI [64]. El más antiguo, según la forma actual, es el *Codex epternacensis,* que fué propiedad de San Wilibrordo y se debió de escribir entre los años 702-706

g) *El martirologio.*—Es un catálogo de las fiestas de los santos, dispuesto según el orden del calendario, o de un modo más general: es el conjunto de las fiestas eclesiásticas celebradas anualmente en una fecha determinada. Al principio sólo se citaban los nombres de los santos; luego se añadieron algunas noticias breves acerca de su vida y muerte o martirio. El atribuído a San Jerónimo gozó de mucha fama. La edición príncipe del martirologio romano apareció en 1583 y fué preparada por una comisión de eruditos bajo la dirección del cardenal Sirleto, en el pontificado de Gregorio XIII. Mas fué la edición de 1584 la que se prescribió a toda la Iglesia. En el pontificado de Benedicto XIV se hicieron nuevas correcciones, y así quedó hasta 1922, en que se editó con una crítica más severa.

La lectura del martirologio se hacía durante la misa. Hacia el siglo VIII pasó al oficio. El concilio de Aquisgrán del 817 la colocó al fin de prima. Gregorio XIII aprobó este uso para todos, y exhortaba a que se hiciera también en la recitación privada del oficio. Prohibía, al mismo tiempo, que se añadiese algo al texto oficial, mas permitía que se anunciasen las fiestas locales. En algunas comunidades religiosas no obligadas a coro y en los seminarios suele hacerse la lectura del martirologio al principio o al fin de la comida de mediodía.

64 DELAHAYE, *Le Calendier lapidaire de Carmona:* «Anal. Bolland.» (1912) p.319ss.

Su lectura termina con una fórmula general: «Et alibi aliorum plurimorum sanctorum martyrum et confessorum atque sanctarum virginum», inventada por el monje Usuardo para suplir con ella el anuncio de otros muchos santos (unos 300 diarios), y se respondía: «Isti et omnes sancti intercedant pro nobis ad Dominum», en la actualidad se responde a la misma fórmula: «Deo gratias». Muchos recuerdan mentalmente al fin de la lectura aquellas palabras de San Agustín: «No tardemos en imitar a aquellos cuya fiesta deseamos celebrar».

Es de aconsejar la lectura del martirologio romano en lengua vulgar al fin de los ejercicios vespertinos en las parroquias, para que los fieles tuviesen un conocimiento mayor de los santos que la Iglesia venera y se encomendasen a su intercesión.

5. **Libros de canto.**—a) *Los «gradualia».*—En este libro se contenían los cantos que habían de ser ejecutados por los cantores. Tales cantos eran: las antífonas y salmos del introito, gradual, tracto, aleluya, ofertorio y comunión. Como la mayor parte de estos cantos eran antífonas, se llamó también antifonario. En el siglo IX se dejó la denominación de antifonario para los cantos del oficio divino, y el de gradual para los cantos de la misa, y así perdura hasta el día de hoy [65]. Con todo, parece que antes de los *gradualia* debió de existir una colección de cantos que se llamaba el *cantatorium*, que bien puede remontarse a los tiempos apostólicos. El concilio de Laodicea del 360 prescribe que los cantores en las funciones litúrgicas canten teniendo presente el pergamino [66].

b) *El procesional.*—Era el libro que contenía los cantos para las procesiones. Se continúa editando hasta la fecha.

c) *El prosario.*—Contenía las secuencias que se cantaban en la misa. En la actualidad las secuencias se incluyen también en el gradual.

d) *El tropario.*—Contenía los tropos que se insertaban en los cantos propios de la misa; por ejemplo: *Kyrie, Fons bonitatis, Pater ingenite, a quo bona cuncta procedunt eleison...*

6. **Los «Ordines romani».**—Eran unos libros ceremoniales destinados a regular las funciones litúrgicas en la Iglesia romana. No se puede afirmar con toda certeza la época en que se compilaron dichas rúbricas; probablemente aparecieron con los primeros sacramentarios, de los cuales vinieron a ser su complemento. La mejor edición de los *Ordines romani* es la llevada a cabo por Mons. Andrieu [67]. Ya mucho antes dom Mabillon publicó quince de los más importantes en su *Musaeum Italicum*.

B) LIBROS LITÚRGICOS MODERNOS

Llamamos libros litúrgicos modernos a los que aparecieron revisados para uso de la Iglesia latina después del concilio de Trento.

[65] OPPENHEIM, o.c., p.37.
[66] Cf. HEFELE-LECLERCQ, *Hist. des Conciles* (París) vol.1 p.2.ª p.1007 can.15.

a) **Breviario romano.**—Mandado editar por San Pío V mediante la bula *Quod a nobis*, del 9 de julio de 1568. De su historia se habla en la parte destinada al oficio divino. La última edición que se ha hecho de él es la de 1956, en la cual, además de incluirse los salmos según la versión piana, se insertan todas las reformas de la Semana Santa y el decreto general de las nuevas rúbricas; pero nada se ha cambiado en él conforme a ese decreto. A partir del año 1961 se pueden editar el breviario y el misal según el nuevo código de rúbricas sagradas promulgado por Juan XXIII. Estando en prensa esta obra ha aparecido una *Editio typica, iuxta normas novi Codicis rubricarum.*

b) **El misal.**—También lo mandó editar San Pío V por la bula *Quo primum*, del 14 de julio de 1570.

Historia.—Al generalizarse las misas privadas se vió la necesidad de un libro único. La palabra *misal* se encuentra ya en el *Dialogus* de Egberto de York († 766), donde habla del antifonario «cum missalibus» que había consultado en Roma. Los primeros ensayos de estos misales plenarios no se encuentran antes del siglo x. El misal de Bobbio y el de Stowe contienen ya un leccionario y un sacramentario. El más antiguo de los misales plenarios se encontró en la Ambrosiana y pertenece al siglo x, según Ebner; mas, según Cabrol, un vestigio de misal con oraciones y las dos lecturas se encuentra en un códice de Bruselas del siglo VIII [68].

Al principio, algunas iglesias, por razones económicas, unieron el sacramentario con el antifonario e incluso con el leccionario. Otras escribieron en los márgenes de los sacramentarios las partes que faltaban, es decir, las contenidas en los libros destinados a los cantores y a los lectores.

Lo que distingue a los misales es el lugar señalado al canon. Por mayor comodidad se lo encuentra con mucha frecuencia en medio del códice, entre el propio del tiempo y el de los santos. A veces inmediatamente antes de la fiesta de Pascua, como casi todos los misales actuales (así el misal plenario vaticano, s.x-XI). Por lo general comienzan con la misa de Navidad, pero no faltan manuscritos que comienzan por el Adviento; por ejemplo, el de Arezzo del siglo XI. Fijado definitivamente hasta sus detalles más pequeños el canon, las diferencias posteriores sólo afectan al principio y al fin de la misa. Cada vez se incluyen más fiestas de la Virgen y de los santos. Después del siglo XIII, los misales plenarios predominan sobre los sacramentarios, hasta que pronto éstos llegan a desaparecer por completo. En la propagación del misal plenario tuvieron una gran importancia los franciscanos.

Con la aparición de los protestantes hubo de reforzarse la autoridad del misal romano. El concilio de Trento lo dejó al cuidado de la Santa Sede, y muy pronto, como se ha dicho, tuvo su fruto con la aparición del misal de San Pío V.

Tal edición tuvo por base un misal de los franciscanos.

68 DAL, art. *Missel.*

Estructura.—Comienza por insertar algunos documentos pontificios referentes al misal; algunas oraciones de preparación para la misa y de acción de gracias para después de ella, que fueron apareciendo desde el siglo XI. El cuerpo del misal propiamente tal se ordena de esta forma: 1.°, las misas del tiempo, desde Adviento hasta Pascua; 2.°, el ordinario de la misa sin las bendiciones episcopales, y en un principio con sólo once prefacios (en la actualidad consta de quince prefacios, sin contar el propio de algunos santos, como San José, Santa Teresa...); 3.°, las misas del tiempo desde Pascua hasta Adviento; 4.°, el propio de los santos; 5.°, el común de los santos y misas votivas; las fórmulas de bendiciones relacionadas con la misa; agua, alimentos, cirios, ornamentos sacerdotales...

En los pontificados de Clemente VIII (1604), Urbano III (1634), San Pío X y Benedicto XV (1920) recibió algunas modificaciones, que se refieren más bien a las rúbricas. Periódicamente se fué enriqueciendo con las misas de los nuevos santos y fiestas.

La edición de 1956 incluyó las reformas de la Semana Santa, pero no las del decreto de la simplificación de las rúbricas, como prescribe el mismo decreto. El decreto *Rubricarum instructum*, de Juan XXIII, prescribe la edición del misal según el nuevo código de rúbricas sagradas a partir del año 1961 inclusive, como antes se ha dicho.

c) El ritual.—Su origen se debió a las necesidades de la pastoral. Ya en el siglo VII se menciona una especie de libros pequeños con las fórmulas más usuales en la cura de almas. Su producción fué numerosa, dándose el caso singular de que en una misma diócesis había varios con una enorme diferencia entre unos y otros. Con el fin de dar cierta unidad, al menos diocesana, Anselmo, obispo de Ermland (1250-1227), mandó redactar una *Agenda communis;* otro tanto hizo Enrique I, obispo de Breslau (1302-1319). Después de estos intentos y realidades, los obispos tomaron carta en el asunto, y casi todas las diócesis tenían su libro especial para la administración de los sacramentos. A veces adoptaban uno que sobresalía de los demás.

En el siglo XVI tuvo mucha aceptación el *Sacerdotale* del dominico Castellano, mitad ritual y mitad manual de teología sacramental. Samarini, canónigo o beneficiado de Letrán, compuso otro *Sacerdotale,* sirviéndose mucho de la obra de Castellano; finalmente, el cardenal Santorio trabajó denodadamente en la compilación de un ritual por mandato del papa Gregorio XIII, que nunca recibió la aprobación papal, debido, sin duda, a lo voluminoso. El papa Paulo V mandó que se organizase una comisión con el fin de dar a la Iglesia latina un ritual. Así se hizo, y sus componentes utilizaron mucho la obra de Santorio, pero no siempre con entera felicidad, pues parecía que trabajaban bajo la obsesión de acortar. El fruto de esa comisión es el ritual que aprobó Paulo V el 17 de junio de 1614 con la bula *Apostolicae Sedis,* y es el que, con algunas modificaciones, ha llegado hasta nosotros. Estas modificaciones han sido hechas

principalmente por Benedicto XIV, Pío IX, León XIII, San Pío X, Pío XI y Pío XII. En la edición de 1952 se ha incluído en el título III el contenido del decreto de la Sagrada Congregación de Sacramentos del 14 de septiembre de 1946, por el que se autoriza al párroco conferir el sacramento de la confirmación a un feligrés en peligro de muerte. Se ha aumentado también el número de formularios para las bendiciones.

Modernamente han aparecido varios rituales bilingües para distintos países, como se ha expuesto anteriormente.

d) **El pontifical.**—Es el libro litúrgico que contiene los formularios y rúbricas de las funciones litúrgicas reservadas a los obispos y a quienes tienen la facultad de celebrar como pontífices. Comprende los ritos de la confirmación, las órdenes sagradas, la dedicación de una iglesia y consagraciones y bendiciones que no están concedidas al simple sacerdote como tal.

Historia.—Su historia está dividida en dos épocas desde el pontifical de Egberto de York (s.VIII). Antes de esta fecha, los elementos relativos a estos ritos se encuentran en los sacramentarios y en los *ordines*. El pontifical, como libro separado, fué una consecuencia de la unión de los ritos romano-galicanos. El pontifical de Egberto (manuscrito de Evreux, s.X-XI) consta de tres partes: 1.ª, contiene las ordenaciones, la confirmación, la bendición de los ornamentos, la dedicación de las iglesias, la bendición de la fuente bautismal, la consagración de un cementerio, la reconciliación de los lugares sagrados; 2.ª, la constituye una colección de fórmulas para las bendiciones que solía dar el obispo en la misa antes del *Paternoster* (estas fórmulas se insertaron primero en los sacramentarios, luego en los pontificales y, por último, en un libro aparte); 3.ª, reúne los formularios de funciones especiales, como ciertas bendiciones de cosas y personas, la celebración de sínodos, la reconciliación de los penitentes, consagración de los santos óleos... [69] El actual es exactamente igual, excepto la segunda parte.

Otro de los pontificales antiguos que tuvieron mucha aceptación, no obstante su desaliño, fué el atribuído a San Albano de Maguncia (950?). Se usó, siempre con algunas correcciones, hasta el siglo XIII, en que Durando de Mende escribió el suyo, que circuló como oficial hasta el siglo XV. En 1485, Juan Burcardo y Augusto Patricio escribieron otro pontifical, que no tuvo la aprobación de la Santa Sede hasta el 20 de febrero de 1596, mediante la bula *Ex quo in Ecclesia Dei*. Algunas correcciones sin importancia se hicieron en los pontificados de Urbano VIII (1644), Benedicto XIV (1752) y, más recientemente, en el de León XIII. Han de incluirse en él las variantes prescritas por la Sagrada Congregación de Ritos en el decreto del 20 de febrero de 1950, según la constitución apostólica de Pío XII *Sacramentum Ordinis*, del 30 de noviembre de 1947. Cuando esto escribimos está a punto de aparecer una nueva edición

[69] Cf. F. W. Greenwell, *The Pontifical of Egbert Archb. of York* (Durham 1853); cf. DAL, art. *Egbert (pontificaux de)*.

de este libro litúrgico, en la que se han introducido notables reformas.

e) El ceremonial de los obispos.—Es como un complemento del pontifical. Su origen pertenece a una época más reciente. Hacia fines del siglo XV, Agustín Patriz, obispo de Pienza, conocido con él sobrenombre de *Piccolomini*, quiso codificar el ceremonial romano para darle seguridad y equilibrio. Con este fin preparó el *Libro delle ceremonie pontificali*. Veintiún años más tarde, Cristóbal Marcel, arzobispo de Corfú, lo reeditó en Venecia con el título *Rituum ecclesiasticorum sive sacrarum caeremoniarum Sanctae Romanae Ecclesiae libri tres* (1516). Lo dedicó a León X.

El maestro de ceremonias pontificias, Paside de Crassis, denunció violentamente la publicación y a su autor, pero sin éxito, por lo cual se continuó reeditando hasta la edición definitiva de Catalani en 1750. Con todo, el ceremonial de los obispos actual tuvo por fuente principal un *ordo romanus* compuesto por tres ceremonieros pontificios: Patrizi, Burchardo y De Crassis, publicado en 1570. Años más tarde, a una sugerencia de San Carlos Borromeo, Gregorio XIII nombró una comisión especial bajo la presidencia del mismo San Carlos, con el fin de hacer una ordenación oficial de esta materia. El nuevo libro litúrgico salió en el pontificado de Clemente VIII y fué promulgado mediante la bula *Cum novissimi*, del 16 de julio de 1600.

Ha sido revisado sucesivamente por Inocencio X (1650), Benedicto XIII (1727), Benedicto XIV (1752), que le añadió una tercera parte, y León XIII.

Consta de tres partes: 1.ª, principios generales de las ceremonias; 2.ª, funciones particulares (misa y vísperas); 3.ª, normas generales sobre la precedencia y el modo de recibir a los obispos, legados y gobernadores eclesiásticos [70].

f) «Memoriale rituum».—Fué compuesto por el cardenal Orsini para su diócesis de Benevento con el fin de adaptar a iglesias pequeñas algunas ceremonias extraordinarias, como las de la Semana Santa. Fué aprobado en 1725 por Benedicto XIII y extendido a la Iglesia universal por Pío VIII en 1831. Como los ritos de la Semana Santa han sido restaurados y se han tenido en cuenta las parroquias pequeñas, el *Memoriale rituum* apenas tiene aplicación si no es para la bendición de las candelas y de las cenizas.

g) «Ordo Hebdomadae Sanctae instauratus».—Publicado en 1956. En 1957 se hizo nueva edición típica con las ordenaciones y declaraciones de la Sagrada Congregación de Ritos, y también la primera edición del rito pontifical de la Semana Santa y del rito simple.

[70] J. Nabuco, *La liturgie papale et les origines du cérémonial des évêques*: «Misc. Lit. de Mohlberg. Bibl. Ephem. Lit.», 22 (Roma 1948) I 283-300; *Ius Pontificalium. Introductio in Caeremoniale Episcoporum*, ed. Desclée et Soch (1959).

C) Libros de canto gregoriano

Todos los libros de canto gregoriano han sido editados después de la reforma de San Pío X. Los libros de canto gregoriano son los siguientes:

1.º *Cantorinus romanus.*—Contiene los tonos comunes del oficio y de la misa con normas y ejemplos. Fué editado por la Sagrada Congregación de Ritos el 3 de abril de 1911.

2.º *Graduale.*—Contiene los cantos variables e invariables de la misa, según el calendario romano. Fué editado por la Sagrada Congregación de Ritos el 7 de agosto de 1907.

3.º *Liber antiphonarius.*—Contiene los cantos propios de las horas diurnas del oficio divino. Fué editado por la misma Sagrada Congregación de Ritos el 8 de diciembre de 1912.

4.º *Kyriale.*—Contiene las diversas fornnas de cantar en la misa los kiries, *Gloria, Sanctus* y *Agnus*, junto con los tonos del *Ite missa est* o *Benedicamus Domino*. Fué editado el 14 de agosto de 1905.

5.º *Officium defunctorum.*—Editado el 12 de abril de 1909.

6.º *Oficio y misa de Navidad.*—Editado por la Sagrada Congregación de Ritos el 27 de mayo de 1926.

7.º *Oficio de la Semana Santa y de la Semana de Pascua.*—Editado por la Sagrada Congregación de Ritos el 12 de febrero de 1922.

8.º *Canto gregoriano de la Semana Santa restaurada.*—Editado por la Sagrada Congregación de Ritos el 11 de febrero de 1956.

9.º *Canto de la Pasión.*—Editado por la Sagrada Congregación de Ritos en 1957.

Todos los libros litúrgicos han de conformarse con la edición típica vaticana. Los ordinarios de lugar han de tener sumo cuidado de que al editarse los libros litúrgicos concuerden con la edición típica; de lo contrario, nieguen su autorización. Para ello han de encomendar su revisión a varones peritos en cuestiones litúrgicas.

Capítulo 6

COSAS MATERIALES DEL CULTO

I. *Iglesia o templo*

Los apóstoles y primeros cristianos siguieron frecuentando el templo a las horas de la oración; mas para la celebración de la eucaristía se congregaban en la mejor pieza de alguna casa de los cristianos. Los documentos cristianos de los primeros siglos recuerdan muchas de estas casas, como la de María, madre de Marcos [1], en Jerusalén; la de Tiranno en Efeso [2], la de Tito en Corinto [3], la de

[1] Act 12,12.
[2] Ibid. 19,9.
[3] Ibid. 18,7.

Filemón en Colosas [4], la de Ninfa en Laodicea [5], la de Aquila y Priscila en Roma... [6]

Es natural que, al aumentar el número de los cristianos, no fuese suficiente una sala, sino toda la casa para dar cabida a una gran parte de la comunidad cristiana. Para esto se prestaban muy bien las casas de los patricios y personas de aristocracia, de las que no pocas habían abrazado ya en esta época la fe de Cristo. Estas grandes mansiones, sobre todo en la capital del imperio y ciudades grandes del mismo, con sus dos grandes divisiones: el *atrium* y el *peristylum*, se prestaban muy bien para las sinaxis cristianas, con sus dos partes bien definidas: la de la instrucción, a la que se permitía la entrada a los mismos catecúmenos, para lo cual se adaptaba perfectamente el *atrium*, y la de la celebración de la eucaristía, sólo para los ya iniciados, para lo cual era muy a propósito el *peristylum* o pieza de la intimidad.

Nombres.—Después de la era apostólica se dió diversos nombres al lugar de las reuniones cristianas, formados generalmente por los conceptos de casa e iglesia. Así, Tertuliano lo llama *Domus Dei* [7]; San Cipriano, *Dominicum* = casa del Señor [8]; Clemente Alejandrino, *Domus dominica* [9]; Eusebio de Cesarea, *Domus ecclesiae* [10]; la *Didascalia* la designa *domus in parte domus ad orientem versa* [11]. El nombre de *iglesia* aparece por vez primera en el documento apócrifo del siglo II *Recognitiones Clementinae* [12].

Naturalmente, estos nombres no eran conocidos de los no iniciados; por eso en los documentos de los paganos se la denomina «la casa en que se reúnen los cristianos» [13].

En Roma se la conoció con el nombre del fundador o propietario, como era costumbre en los edificios profanos. Por esto aparecen en la literatura cristiana de los primeros siglos los títulos de Vestina, Equicio, Práxedes, Pammaquio, Pudente... Algunos de los cuales se confundieron más tarde con mártires homónimos, como el de Santa Anastasia, Santa Sabina... Lo cual demuestra su antigüedad, pues en un período posterior esto hubiera sido imposible, ya que sólo los mártires y luego los santos en general fueron los que dieron nombre a las iglesias.

Antes de la paz constantiniana, muchas casas privadas se convirtieron por voluntad de sus dueños en lugares reservados a las sinaxis eucarísticas y demás reuniones de los cristianos [14]. Tal pudo

[4] Phil 2,...
[5] Col 4,15.
[6] Rom 16,3-5; 1 Cor 16,19. También pueden citarse aquella en que se realizó la oración de San Pedro (Act 10,9) y aquella otra donde, según Act 20,7, celebró San Pablo los divinos misterios...
[7] *De idololatria* 7.
[8] *De opere et eleemosyna* 15.
[9] *Stromata* III 18.
[10] *Hist. Eccl.* VII 30; VIII 13; IX 9.
[11] FUNK, *Didask. et Const. apost.* II p.57.
[12] PG 1,1453.
[13] EUSEBIO, *Hist. Eccl.* VII 30.
[14] LAMPRIDIO, *Hist. August. Alex. Severus* c.49, ed. Hohl (Leipzig 1927) p.1.ª p.290. Cuando Majencio hizo restituir en el 311 los loca ecclesiastica de Roma al clero romano, este apareció como representante oficial de la comunidad.

ser la casa de los santos Juan y Pablo en el monte Celio de Roma; y con mayor certeza la casa de Dura Europo, del siglo II, transformada en el siglo III en *Domus ecclesiae*, decorada con escenas bíblicas y con diversas dependencias accesorias, entre ellas un baptisterio.

Por esto mismo han negado algunos que se celebrasen los divinos misterios en las catacumbas, al menos de un modo habitual. Sin embargo, hay en ellas piezas que no se sabría darles una finalidad si se les niega su destino para el culto.

Tampoco es improbable, y los hallazgos lo confirman, que se construyesen edificios dedicados expresamente al culto cristiano antes del siglo IV. San Gregorio Niseno habla de la construcción de una gran iglesia por San Gregorio Taumaturgo en Neocesarea hacia la mitad del siglo III [15].

El término *templo* entró tardíamente en el lenguaje cristiano, debido, sin duda, al uso que del mismo hacían los paganos.

Con el correr de los tiempos, y según las diversas regiones, el edificio sagrado para el culto de los cristianos tuvo formas muy diversas, desde la basilical hasta las iglesias modernas de nuestros días. Dejamos la exposición de esta evolución y sus características a la arqueología sagrada, que desde hace tiempo ocupa un lugar en la *ratio studiorum* de los seminarios y casas religiosas.

Diversas clases de iglesias

Basílicas.—En el lenguaje litúrgico se da el nombre de basílicas a ciertas iglesias que por su singular importancia y dignidad gozan de especiales prerrogativas. Las iglesias basilicales se dividen en mayores o patriarcales y menores.

Las iglesias basílicas mayores son cuatro: San Juan de Letrán, San Pedro del Vaticano, San Pablo Extramuros y Santa María la Mayor. Las basílicas menores en Roma son ocho; pero el Romano Pontífice suele conceder tal rango a otras muchas iglesias fuera de Roma, y ya son innumerables, pues por lo menos suelen tener tal título las iglesias catedrales y otras muchas iglesias y santuarios insignes del orbe católico.

El título de basílica menor quiere decir que esas iglesias se distinguen de las demás de su mismo grado por un privilegio honorífico y singular distinción concedido por el Romano Pontífice, por lo cual están puestas bajo la protección apostólica.

Por eso las basílicas menores preceden a las demás iglesias de su mismo grado.

Estas basílicas menores gozan del uso del gran conopeo en forma de sombrilla, hecho de seda roja y amarilla, pero sin adornos de oro o plata ni las insignias pontificias, pues eso pertenece a las basílicas patriarcales. Dicho conopeo se ha de llevar en las procesiones con una campanilla sujeta en el extremo superior de ésta; debajo de ella se permite una imagen pequeña del titular de la iglesia-basílica.

Si la basílica es iglesia catedral o colegiata, los canónigos pueden

15 PG 46,924.

usar capa prelaticia de lana de color morado y la piel de armiño, del mismo modo que los canónigos de las basílicas mayores.

A la entrada de la basílica ha de colocarse el escudo del Pontífice reinante y en un lugar bien visible una lápida en que se conmemora la concesión de tal título.

En el escudo y sello de la iglesia-basílica se ha de grabar el conopeo sin la campanilla, pero no la tiara ni las llaves, que son atributo de las basílicas patriarcales.

Se aconseja la filiación de las basílicas menores a una de las mayores de Roma, especialmente a la de San Juan de Letrán, con el fin de gozar de los privilegios y gracias espirituales anejos a las mismas.

Santuarios pontificios.—Se consideran como tales las iglesias de San Francisco de Asís en dicha ciudad, el de Nuestra Señora de Loreto y el de San Antonio de Padua, aunque no tienen los tres idéntico privilegio. La de San Francisco goza de una categoría muy especial.

Iglesias con especiales privilegios.—Existen iglesias que la Santa Sede ha querido honrar de un modo especial; tales son la basílica del Santo Sepulcro en el Calvario, la basílica de San Marcos de Venecia, la basílica de Aquileya, la antigua y no muy hermosa basílica del Santo Angel en la vía Salaria de Roma, la antiquísima de Santiago de Compostela...

Rango especial tienen los títulos cardenalicios de Roma, las iglesias catedrales y las iglesias abaciales; pero no así las colegiatas, que de suyo no gozan, por el derecho común, de privilegios litúrgicos, ni tampoco las iglesias abaciales de las monjas.

Distinción entre iglesia y oratorio.—Iglesia es el edificio sagrado dedicado al culto divino con el fin principal de que *sirva a todos los fieles* para el público ejercicio del mismo culto (can.1161). El oratorio se diferencia de la iglesia en que no tienen por fin principal de servir a todos los fieles en orden al culto divino (can.1188 § 1).

Clases de oratorios.—Pueden ser públicos, semipúblicos y privados.

a) *Público.*—Es el que ha sido erigido principalmente para comodidad de algún colegio o personas privadas, pero todos los fieles tienen derecho, legítimamente comprobado, de entrar en ellos, por lo menos durante los oficios (can.1188 § 2). Suelen tener puerta a la vía pública, o, por lo menos, desde ésta queda libre la entrada a todos los fieles durante los oficios divinos (decr.4007), y con estricto derecho por parte de los fieles.

Lo mismo que las iglesias, han de ser consagrados o bendecidos solemnemente (can.822 § 1; 1165 § 1; 1191 § 2). Se rigen por el mismo derecho que las iglesias, y, por lo mismo, pueden celebrarse en ellos todas las funciones litúrgicas, salvo lo prescrito en las rúbricas, los derechos parroquiales o legítima costumbre (can.1171, 1191 § 2).

b) *Semipúblico.*—Es el oratorio erigido para uso de alguna comunidad o congregación de fieles que se reúnen en él. Los demás no tienen entera libertad para asistir al mismo. Tales son los oratorios internos de las camunidades religiosas, seminarios, hospitales, cárceles... Se equipara a ellos, aunque sean privados, los de los cardenales y obispos, aun los titulares (can.1189; decr.1196 y 3021).

Condiciones.—No pueden erigirse sin licencia del ordinario (can.1192 § 1 y 2); pero con esta licencia pueden erigirse en la misma casa o establecimiento otros menores, a juicio del ordinario (can.1192 § 4), y también son semipúblicos.

En estos oratorios pueden celebrarse todas las funciones litúrgicas no prohibidas por las rúbricas o exceptuadas por el ordinario (can.1193), pero no gozan de todos los privilegios de los principales.

Pueden ser consagrados o bendecidos solemnemente (decr.4025,5; ca.1199). Mas es suficiente que sean bendecidos por cualquier sacerdote con la bendición común de los lugares y casas. Es conveniente que reciban alguna bendición, aunque ninguna sea necesaria para que gocen de los privilegios que les da el Derecho (decr.4025,5 y can.1196 § 2). De todas formas, se bendigan o no, no deben ser destinados a usos domésticos ni convertidos en lugares profanos sin permiso del ordinario (can.1196 § 2; 1192 § 3).

c) *Privados.*—Son aquellos que se conceden a una familia o persona particular, y, por lo mismo, no es un lugar destinado para el culto general, ni siquiera entendido en sentido lato, como en los oratorios semipúblicos. De ahí que, cuando se da indulto para la erección de tales oratorios, de no expresarse otra cosa, se entiende que sólo se ha de celebrar en él una misa rezada diaria, exceptuadas las fiestas más solemnes, después que el ordinario los haya visitado o aprobado por sí o por un delegado (can.1192 § 2). Por causas justas y razonables (distintas de las que motivaron la concesión del oratorio) puede permitir el ordinario *per modum actus* la celebración de la misa en las fiestas más solemnes (can.1195 § 1 y 2).

Pueden ser bendecidos, y es conveniente que lo sean, pero no es necesario. No pueden ser consagrados ni bendecidos solemnemente, como las iglesias (decr.4025,5 y can.1196 § 1).

Como regla general, se puede decir que las fiestas que se exceptúan para poder celebrar en ellas la santa misa son las de precepto, sin contar los domingos que no son el de Pascua ni Pentecostés, pero sí aquellos en que coinciden con otra fiesta de precepto.

Si se traslada la fiesta, hay que mirar a la solemnidad de la misma. Donde se ponga ésta persiste la prohibición (decr.2519,5; 3890,1; 3933).

Cualquier sacerdote aprobado puede celebrar en él la misa, a no ser que otra cosa se diga en el indulto, con tal que asista uno de los indultarios principales. Sólo pueden cumplir con el precepto de oír misa los privilegiados con tal gracia y los dos necesarios para el uso de la concesión: el celebrante y el acólito.

En España, por la bula de la cruzada y el indulto especial de oratorio, se conceden más amplias facultades.

Aunque en los oratorios privados sólo se puede celebrar la misa rezada, sin embargo, cuando se permiten celebrar otras funciones litúrgicas en cualquier lugar, si existe un oratorio privado, se ha de preferir éste a otro lugar, a no ser que las circunstancias aconsejen otra cosa.

Capillas junto a las sepulturas.—El canon 1190 las considera como oratorios privados. Pero el decr.4007 las equipara a los semipúblicos; por eso algunos autores las califican de una condición intermedia, y así creen que, como oratorios privados, sólo puede celebrarse en ellas la misa rezada; pero como oratorios semipúblicos se pueden celebrar en ellas muchas misas, aunque sólo sea por devoción y los fieles que asistan a ellas pueden cumplir con el precepto de oír misa (can.1249, decr.4007).

La misa, además, se puede celebrar fuera de la iglesia y de todo oratorio cuando *per modum actus*, conforme al derecho, es permitida por el ordinario (can.822 § 4), o *per modum habitus*, por gozar del privilegio de altar portátil, conforme al canon 822. De tal privilegio gozan los cardenales (can.239 § 1 n.7); los obispos, aun los titulares (can.349 § 1 n.1; decr.3906), y los protonotarios apostólicos *ex numero participantium* (motu proprio n.4154,I,11). Algunos otros tienen tal privilegio por concesión especial.

Celebración en el mar.—Por indulto especial de la Santa Sede se puede celebrar en la nave en que se viaja por el mar. El derecho común sólo concede este privilegio a los cardenales y obispos (can.239 § 1,8.º; 349 § 1,1.º).

Consagración y bendición de las iglesias

Sólo está preceptuado por el canon 1165 que se consagre la iglesia catedral; pero también las colegiatas, conventuales y parroquiales *in quantum fieri potest*.

La consagración y la bendición de la iglesia lleva consigo la *dedicación* del lugar a Dios por los ritos de institución eclesiástica, haciéndolo divino y perpetuamente santo; y la *impetración* de gracias para los asistentes a los actos cultuales y oraciones públicas y privadas realizadas en él.

La esencia de la consagración consiste en la unción con el santo crisma en las doce cruces de piedra empotradas o esculpidas en la pared, junto con las palabras «Sanctificetur et consecretur» (decr. 319). La esencia de la bendición solemne consiste en la aspersión de las paredes en la parte superior e inferior con agua bendita, junto con las preces del ritual.

Requisitos.—Además de lo mandado en el canon 1162, la iglesia u oratorio ha de estar perpetuamente dedicado al culto divino; en los subterráneos o en su parte superior no se han de dejar espacios destinados a usos profanos; ha de tener algún título (misterio o santo), que no se puede cambiar hecha la consagración. A los

beatos no se pueden dedicar iglesias ni oratorios sin especial indulto de la Santa Sede.

Construcción.—Se ha de dar suma importancia en la construcción de una iglesia u oratorio a que nada impida realizar, en el grado mayor posible, la participación activa y comunitaria de los fieles en la liturgia. Más aún, en este sentido, muchas iglesias modernas llevan una gran ventaja sobre las antiguas, porque revalorizan mucho el altar, lugar del sacrificio. Esas enormes masas de cemento armado ingeniosamente adaptadas a formas y efectos decorativos adivinados señalan una línea y una majestad menos indigna de la casa de Dios. Se van dando cüenta los artistas cristianos de que el templo está ordenado a una *función*, y ésta en primer lugar es la participación viva de los fieles en la liturgia. «La arquitectura sagrada ha de llenar siempre un objetivo: el que es propio de la casa de Dios y casa de oración» (instrucción del Santo Oficio del 30 de junio de 1952). Se han de tener muy presentes los cánones 1162 §1; 1164 §1; 1268 y 1269.

Ha de resplandecer el templo por su belleza y autenticidad, que muchas veces se han logrado en la simplicidad de líneas y supresión de adornos falaces.

La materia de la construcción ha de ser noble: piedra de sillería, mampostería o ladrillos, o también el cemento armado, según el decr.4240; con tal que, en las iglesias que se han de consagrar, los postes de la entrada y las doce cruces del interior sean de piedra. No pueden ser consagradas las construídas con madera, hierro o cualquier otra materia semejante; pero sí se pueden bendecir solemnemente. Las doce cruces se han de colocar seis en un lado y seis en otro, de tal modo que las primeras estén cerca del altar y las últimas cerca de la puerta o en el fondo en la iglesia. No ha de abrirse ventana o puerta que dé a la casa de seglares, pero sí está permitido con vistas a la casa de los religiosos, seminarios, párrocos y rectores de iglesias (can.1164 § 2; decr. S. R. C. n.4940; decr. S. C. C. n.166).

Se ha de cuidar de que la nave esté separada del altar mayor o presbiterio, en el cual no se han de colocar los seglares incluso en funciones sagradas extralitúrgicas (decr.3338,3).

Profanación y execración de las iglesias

La profanación o violación se verifica cuando se realizaron en el templo tales acciones que, en el sentir común de los hombres, mancharon la santidad del lugar de tal modo que ya no puedan celebrarse en él con decoro los divinos oficios. Según el canon 1172, tales actos son: el homicidio, pero no cuando ha sido ocasionado desde fuera de la iglesia; por una injuriosa y grave efusión de sangre a causa de una herida inferida dentro de la iglesia; por haber sido destinada a usos impíos o sórdidos; por el sepelio de un infiel o excomulgado, después de la sentencia declaratoria o condenatoria.

El efecto de la violación es que no está permitido, antes de su

reconciliación, celebrar acto litúrgico alguno. Si aconteciese la violación durante los divinos oficios, deben cesar éstos inmediatamente; si ocurre antes del canon o después de la comunión, se interrumpirá la misa; si después del canon y antes de la comunión, el sacerdote continuará hasta la comunión (can.1173).

La iglesia que ha sido violada se la debe reconciliar lo más pronto posible según los ritos que señalan los libros aprobados. Cuando se dude de si ha sido violada o no, se la puede reconciliar por precaución (can.1174). El rito de la reconciliación de una iglesia bendecida se encuentra en el Ritual romano (IX c.2); el de la purificación de una iglesia consagrada, en el Pontifical romano (p.2.ª: «De ecclesiae et coementerii reconciliatione»).

El ministro de la reconciliación es el rector de la iglesia que ha sido violada o cualquier sacerdote con permiso al menos presunto (can.1776 § 1), y el de la purificación, el ordinario a que pertenece la iglesia violada o un delegado del mismo.

Sentido profundo del templo

Nada nos explica mejor esto que la liturgia de la consagración de las iglesias y del aniversario de su dedicación.

La iglesia es para la comunidad cristiana la verdadera casa de oración y el lugar del sacrificio, donde Dios unitrino ha establecido su presencia misericordiosa con mucha más eficacia que en el templo de Salomón. Encierra a Cristo realmente presente en la eucaristía.

Es un símbolo del reino de Dios, de la Jerusalén celeste, su misterio, su sacramento. Por eso constituye para nosotros la *puerta del cielo*, una parte del mismo, una miniatura en la tierra de nuestra patria celestial. Es también un símbolo del cristiano, como con frecuencia lo afirman los Santos Padres con el fin de hacer comprender la dignidad y santidad del cuerpo del cristiano, inspirándose en el mismo San Pablo, que decía: «¿No sabéis que vuestro cuerpo es templo del Espíritu Santo, que habita en vosotros?» Gran semejanza existe entre el rito de la consagración de la iglesia y la consagración del cristiano por el bautismo: exorcismos, lustraciones, vestido bautismal, manteles o sabanillas del altar, epiclesis o invocación del Espíritu Santo...

La casa de Dios, en sí considerada, es digna de toda veneración (gradual de la misa de la dedicación), porque Dios ha establecido en ella su morada y la ha escogido como lugar donde distribuir con su especial presencia sus gracias (introito); porque es el recinto donde Cristo, Sumo Sacerdote, ofrece su sacrificio (evangelio, colecta) y el lugar para la oración (colecta, aleluya y comunion). A ella ha descendido la inclita Esposa de Cristo, y en el santo sacrificio renueva sin cesar sus bodas con el Cordero.

Todo esto engrandece tanto a este lugar, que el alma queda ensimismada y como anonadada por tal grandeza. ¡Qué terrible es este lugar! Es un lugar santo, mucho más que el monte Horeb. Es

una morada deliciosa, el tabernáculo de Dios. Las tiendas de Cedar son nada en su comparación.

Sacristía.—Data desde muy antiguo. Las *Constituciones apostólicas* mencionan dos de ellas: una para guardar la eucaristía, uso que se conservó en Occidente hasta el siglo XVI. A veces eran piezas grandes, pues el Papa en algunas ocasiones recibía en ella el homenaje de los grandes. El concilio de Cartago del año 419 se celebró en la sacristía de Fausti, y lo componían 217 obispos. Las grandes cómodas para guardar ciertos instrumentos del culto y los vestuarios son de uso reciente. San Carlos Borromeo fué un gran promotor de estos lugares.

La sacristía es parte de la iglesia u oratorio y, por lo mismo, se ha de considerar como lugar sagrado y consagrado y bendecido con ella.

Se ha de cuidar de que la sacristía resplandezca por su limpieza y orden, incluso por su gusto artístico. No hay que llevar a ella todo lo que el uso ha deteriorado en la iglesia ni los utensilios que se emplean en ciertos días y fiestas, como el túmulo, las andas, ampliaciones del altar mayor... Ha de haber uno o más aguamaniles con toallas bien limpias; sus armarios, bien construídos; una mesa grande, a ser posible de mármol o piedra bien pulida. Se han de colocar en ella percheros suficientes. Su decoración ha de ser sobria, pero de buen gusto. Ha de ser espaciosa y bien ventilada. En las parroquias grandes es conveniente tener un lugar adecuado para los monaguillos o acólitos. Se ha de procurar guardar en ella un silencio reverencial. Es un abuso emplear la sacristía para lugar de tertulia y fumar en ella.

El altar y sus accesorios

Sentido del altar.—El altar es el centro al que converge toda la fábrica de la iglesia y el lugar en que se celebra el sacrificio eucarístico. Esto hace que tenga una gran trascendencia entre todas las cosas materiales del culto. Como se ha hecho ver en otras ocasiones, este sentido espiritual y trascendente hay que reconocerlo y estimarlo y no ver en los objetos materiales del culto sólo un aspecto utilitario, cuando la tradición verdadera ha visto en ellos otros aspectos muy por encima de lo material.

a) *El altar representa a Cristo.*—San Juan nos describe a Cristo en la Jerusalén celeste como «el altar de oro que está delante de Dios» [16]. En la instrucción que el obispo hace al que se ha de ordenar de subdiácono le dice que «el altar de la santa iglesia es el mismo Cristo». En la primera lección del segundo nocturno de maitines de la dedicación de la basílica de Letrán (9 de noviembre) se lee: «No existía (en aquellos lugares) ningún altar erigido en título, el cual, ungido con el crisma, expresara la figura de nuestro Señor Jesucristo, quien es nuestro altar, nuestra hostia y nuestro sacerdote». La identificación con Cristo se exterioriza gráficamente en el rito de despojar los altares el día de jueves santo con la evocación expresa de lo que hicieron los soldados con los vestidos del Señor.

Los Santos Padres, desde los tiempos apostólicos hasta el fin de la era patrística, no han dejado de proclamar que el altar es Cris-

[16] Apoc 8,3-4.

to [17]. Probablemente inspirados en la Epístola a los Hebreos (13,10), donde se habla de un altar superior a los demás [18]. Más tarde los liturgistas medievales no tuvieron que violentar mucho las cosas para proclamar a los cuatro vientos que el altar representa a Cristo y confeccionar un rito prolijo que simbolizase más ese aspecto.

Los mismos escolásticos no abandonaron esta idea. Santo Tomás, por ejemplo, dice que «el altar significa a Cristo» [19] y que su consagración representa la santidad de Cristo [20].

b) *El altar, símbolo también de la Iglesia.*—Paralelamente podemos ver en el altar una figura de la Iglesia, y esto en cuanto que ella es el Cuerpo místico de Cristo y éste es figurado en el altar. San Agustín, por ejemplo, dice a este propósito: «Así como llamamos cristianos a todos los fieles a causa del crisma místico que recibieron, así todos pueden ser llamados altares, ya que son los miembros del altar único, que es Cristo» [21].

Historia del altar.—El altar del primer banquete eucarístico fué una mesa para comer. Los discípulos continuaron usándola en sus reuniones litúrgicas. Esta mesa tuvo una forma en Palestina y otra diferente en Grecia y Roma. En la época de los mártires y de veneración por sus reliquias era frecuente la celebración de los divinos misterios cabe sus sepulcros.

Es posible que los primeros cristianos adoptasen también los altares paganos de sus lares en forma de aras macizas, cuyo estilo adoptó el período románico.

En los tiempos de la libertad cristiana, la celebración eucarística se hizo encima de la cripta, en la *cella memoriae*, y se reservaba la *confessio* para la veneración del cuerpo del mártir. En el siglo IV se ensancharon estos lugares hasta llegar a adquirir la forma de basílicas.

No es posible determinar con toda certeza cuándo desaparecieron los altares de madera para dar lugar exclusivo a los de piedra. Como hemos dicho anteriormente, es muy probable que coexistiesen desde los primeros siglos del cristianismo. Todavía en el siglo IV existían los dos, como lo demuestran los textos siguientes, que son a su vez un valioso testimonio del aprecio en que los cristianos tenían al altar:

1.º OPTATO MILEVITANO, contra los donatistas: «Pues ¿qué es el altar sino la sede del cuerpo y de la sangre de Cristo?... En todas partes, sin embargo, hay un crimen, pues vosotros habéis puesto vuestras manos sacrílegas e impías sobre cosa tan santa, ¿a qué contar la muchedumbre asalariada de hombres perdidos y el vino dado como paga del crimen para beber el cual con boca inmunda, a robos sacrílegos, *fue calentada agua con los fragmentos de los altares?*...

¿Por qué os ofendisteis a vosotros mismos rompiendo aquellos altares en los cuales ofrecisteis durante largo espacio de tiempo santamente, según os parece, antes que nosotros? Mientras perseguís impíamente nuestras

[17] SAN IGNACIO DE ANTIOQUÍA: «Corred a reuniros, pues, en el mismo templo de Dios al pie del mismo altar, es decir, de Jesucristo uno» (*Epist. ad Magn.* c.7: PG 5,668); SAN CIRILO DE ALEJANDRÍA: «Recordad que ya lo llevamos dicho: el altar es Cristo» (*De adoratione in Spiritu et veritate* l.9: PG 68,648); SAN AMBROSIO: «¿Pues qué otra cosa es el altar sino la forma del cuerpo de Cristo?» (*De sacramentis* l.5,2: PL 16,457); SAN AGUSTÍN: «Por el templo y el altar hay que entender a Cristo mismo» (*Quaest. Evang.* l.1 c.34: PL 35,1320).

[18] O. ROUSSEAU, *Le Crist et l'autel*: «La Maison Dieu», n.29 (1952). Todo ese número está dedicado al altar y es sumamente interesante.

[19] *Sum. Th.* 3,83,3 ad 5.

[20] Ibid., ad 2.

[21] *Ciudad de Dios* l.20 c.10.

manos allí donde habita el cuerpo de Cristo, herís también las vuestras. De este modo habéis imitado a los judíos: ellos pusieron sus manos sobre Cristo en la cruz, vosotros le habéis herido en el altar. Si quisisteis perseguir allí a los católicos, hubierais respetado por lo menos allí vuestras antiguas oblaciones» [22].

2.º San Gregorio Niseno: «Pues también este altar santo, al que asistimos, es *piedra común* según su naturaleza y no se diferencia de otras piedras con las que se construyen nuestros muros y se adornan los pavimentos. Pero porque fué consagrado al culto de Dios y recibió la bendición, es una mesa santa, altar inmaculado, que ya no puede ser tocado por todos, sino sólo por los sacerdotes, y por éstos con veneración» [23].

Al crecer el entusiasmo por las reliquias de los mártires se trasladaron éstas de la cripta inferior al interior de la base del altar, hasta alojarse en la misma mesa. Así lo muestran multitud de textos patrísticos:

1.º Prudencio: «Así conviene adorar sus huesos (los de Santa Eulalia), sobre los que se ha levantado un ara. Ella, acurrucada a los pies de Dios, atiende nuestros votos y, propicia por nuestros cánticos, favorece a sus pueblos» [24].

2.º San Jerónimo: «Así, pues, ¿obra mal el obispo romano que ofrece a Dios los sacrificios sobre los restos mortales de Pedro y Pablo—según nosotros, huesos venerados; según tú, polvillo vil—, y sus tumbas las tiene como altares de Cristo?» [25]

3.º San Agustín: «Y, con todo, amadísimos hermanos, nosotros no tenemos por dioses ni damos culto divino a nuestros mártires, con ser ellos tales que fuera mengua compararlos a los dioses del paganismo, ni les erigimos templos ni altares, ni les ofrendamos víctimas. No, no hacen tal cosa los sacerdotes de ningún modo. A Dios, sólo a Dios, de quien todo lo recibimos, se lo ofrecemos. Aun cuando celebramos el sacrificio sobre la tumba de los mártires, ¿no es verdad que se lo ofrecemos a Dios?» [26]

4.º San Máximo de Turín: «Por lo tanto, hay que tener a los mártires en el más alto y principal lugar por causa de la fe. Pero ved qué lugar deben merecer ante los hombres quienes ante Dios merecieron un lugar en el altar... ¿Qué más reverente, qué más honorable puede decirse que el que descansan bajo el ara en la que se celebra el sacrificio a Dios, en la que se ofrecen hostias, en la que el Señor, el sacerdote...? Con razón, pues, los mártires se colocan bajo el ara, porque sobre el ara se pone Cristo» [27].

5.º San Paulino de Nola: «... Los venerandos altares cubren la divina alianza, depositados los mártires junto con la cruz sagrada. Se reúnen los testimonios de Cristo Salvador: la cruz, el cuerpo, la sangre del mártir, el mismo Dios» [28].

6.º Korium (425-460): «En la cripta de la capilla colocó la sepultura del santo (Mesrop). Dispuso una ornamentación apropiada con hermosos,

[22] *Siete libros contra Parmeniano donatista* l.6 c.1: PL 11,1063-1068. Cf. P. Solano, *Textos eucarísticos:* BAC, I p.340-341 n.505.

[23] *Hom. para el día de las luces en el que fué bautizado nuestro Señor:* PG 46,581B-D; cf. Solano, o.c., p.453 n.655.

[24] *Sicomaquia, Peristefanon* him.3 v.211-215; cf. Solano, o.c., II p.11 n.15.

[25] *Contra Vigilancio* n.8: PL 23,346B; cf. Solano, o.c., II p.64 n.105.

[26] *Serm.* 273,7: PL 38,1251; cf. Solano, o.c., II p.212 n.331. La misma idea se encuentra también en la *Ciudad de Dios* l.8 c.27; cf. Solano, o.c., II p.239 n.378; p.256 n.403; *Contra Fausto* l.20 c.21; cf. Solano, o.c., p.261 n.413; p.264 n.418.

[27] *Serm.* 78, que durante mucho tiempo se ha atribuido a San Agustín con el n.221; cf. Dekkers, *Clavis Patrum Latinorum* 221: PL 57,689; cf. Solano, o.c., II p.294 n.459.

[28] *Carta 32 a Sulpicio Severo* n.7; cf. Solano, o.c., II p.315 n.473.

variados y espléndidos adornos de oro y plata y piedras preciosas para el banquete del altar del vivificador cuerpo y sangre de Cristo» [29].

Más tarde aparece el tipo de altar de base hueca, en cuyo interior se colocaron las reliquias en ricas urnas.

Finalmente, el tipo de altar en forma de sarcófago, que evoca la idea de sepulcro, muy frecuente en el período del barroco.

La renovación litúrgica actual, en su afán por revalorizar todo cuanto se refiere al altar, ha presentado formas muy bellas.

Dimensiones y formas de la mesa.—Los cánones no hablan de las dimensiones concretas del altar. Sólo dicen que la mesa se extienda a toda la base (can.1198 § 2).

Al principio las dimensiones del altar fueron las que tenía la mesa comensal o aquella que se presentaba para la celebración de la eucaristía. Cuando el altar fué eso y no otra cosa, sus dimensiones no debieron de ser muy grandes, pues sólo servía para recibir las ofrendas, ya que los ministros asistentes eran los que sostenían los libros litúrgicos. Cuando se colocaron en él los objetos del culto que hoy conocemos, sus dimensiones fueron agrandándose poco a poco.

Es muy importante señalar que las dimensiones deben darse siempre teniendo presente donde ha de ser erigido el altar. Es desaconsejable tomar las medidas de uno y reproducirlas en otro.

Como orientación general damos las siguientes medidas [30]:

Altura (común a todos los altares) de 0,93 a 1,02 metros.

Longitud: mínima aceptable, 1,20 metros; en iglesias pequeñas, alrededor de 1,60 metros; en iglesias importantes, de 2,20 a 2,50 metros; en catedrales, de tres o más metros.

Anchura: a) Sin sagrario, de 0,60 a 0,85 metros (comprendido el espacio de los candeleros y de la cruz).

b) Con sagrario, alrededor de 1,08 metros. Es conveniente dejar delante del sagrario un espacio de 0,45 metros, o mejor aún, de 0,50 a 0,55, para celebrar.

Grueso: no menos de cinco centímetros, pues ha de caber en él el sepulcro de las reliquias (tres centímetros) y taparse con una tablilla de piedra (un centímetro).

El ara portátil o altar móvil, que es una piedra cuadrangular no muy ancha, ha de tener una tal dimensión que al menos quepa en él la hostia grande y la mayor parte del cáliz (can.1198 § 3). Pero es mejor que quepan con holgura el cáliz, la hostia grande y las pequeñas que se colocan en él para la comunión de los asistentes.

Forma.—Consta que en los primeros siglos del cristianismo se usaron mesas redondas y cuadradas, según se tenían a mano. Sin embargo, ha persistido la forma rectangular, porque ella se adapta mejor al culto. A veces la forma rectangular no se veía perfectamente pronunciada, para ofrecer con esto también un tributo al estilo artístico predominante, por ejemplo, en el período barroco.

Es conveniente que la base no sobresalga de la mesa, pues dificulta acercarse los ministros a ella.

Altar fijo y altar portátil.—El Código de Derecho canónico entiende por altar fijo aquel cuya mesa superior está asegurada perfectamente con su base como si fuera una sola cosa; y por altar mó-

[29] Descripción de la vida y muerte del santo mártir Mesrop, cf. SOLANS, o.c., II p.461 n.762.

[30] Cf. *Altar*, folleto publicado en Montserrat (1955).

vil, la piedra, generalmente pequeña, que es consagrada ella sola y que se llama también ara portátil o piedra sagrada, o la misma piedra con la base, pero ésta no consagrada juntamente con aquélla (can.1197 § 1). Luego, en sentido litúrgico, que es al que en este caso se refiere el canon, para que un altar sea fijo no es menester que lo sea con respecto al pavimento sobre el que se ajusta, sino con respecto a la unión de la mesa con la base, de tal modo que formen una sola cosa y lo hagan consagrable (cf. can.1198 § 2; S. R. C., adnotationes ad decr.2599, p.191ss). Por eso han supuesto algunos que no se pierde la consagración cuando, sin separar la mesa de la base, se traslada el altar de un lugar a otro.

Para la unión de la mesa con la base, así como para fijar la tapa del sepulcro de las reliquias, puede usarse, en vez de la cal y arena que prescribe el pontifical, yeso, cemento o algo parecido que reúna las garantías suficientes (decr.4165,1).

La piedra sagrada o altar portátil, cuando es pequeña, puede estar colocada en una mesa de madera o de piedra. De aquí resulta que un altar que por su construcción es fijo, puede ser móvil en sentido litúrgico.

En una iglesia consagrada ha de haber, al menos, un altar litúrgicamente fijo, con preferencia el altar mayor. Por eso, cuando todos los altares de una iglesia han sido consagrados y, por lo mismo, son fijos, no se puede consagrar la iglesia sin dispensa de la Santa Sede. En las iglesias que no son consagradas, sino sólo bendecidas solemnemente, pueden ser móviles todos los altares (can.1197 § 2).

Lo normal debería ser el altar fijo en sentido litúrgico. Sin embargo, es lo que menos abunda. Tal vez ahora, con la publicación del nuevo pontifical romano, en el que, según se ha asegurado, se ha abreviado mucho el rito de la consagración de las iglesias y de los altares, podrá hacerse eso con mayor frecuencia, de tal modo que al menos el altar mayor de todas las parroquias sea litúrgicamente fijo.

La mesa.—La mesa del altar debe constar de una sola piedra natural, íntegra y no quebradiza o friable (can.1198 § 1). No se determina específicamente ninguna clase de piedra. Basta que tenga las condiciones dichas. Por lo mismo se excluyen la mesa de piedra artificial o con material pétreo prensado, ni con cemento, ladrillos, yeso o piedra porosa (decr.3674 y 4032). No puede formarse tampoco con varias piedras unidas con cemento (decr.2862.3286.3725.3750.3947.3954.4191.4204.4227). Pero no hay ningún inconveniente en que, si existe alguna dificultad en encontrar la mesa del altar de una sola pieza, se haga de distintas piezas yuxtapuestas, hasta conseguir la longitud deseada, teniendo en cuenta que para ser consagrado el altar como fijo se requiere que una de estas piezas monolíticas la del centro, esté unida firmemente a su soporte pétreo y, mediante éste, con el suelo. En ese caso, las unciones han de hacerse en esa piedra intermedia, que será el verdadero altar [31]. No

[31] Ibid., p.8.

puede formarse con una lámina superior de piedra y con otra inferior de madera; pero no es necesario que toda la base sea de piedra. Basta que los lados o columnas sobre las que se apoya la mesa sean de piedra (can.1198 § 2).

Una base monolítica será siempre lo mejor, pero no es necesario, sino que puede construirse tanto ésta como las columnas de varias piezas bien unidas con cemento, con tal que se salve lo mandado por la Iglesia de que la base sea inamovible y con cierta continuidad. La base puede ser maciza o hueca por dentro, pero cuidando de que las columnas, ángulos o lados sean sólidos y que garantice la fijación de la mesa.

Es suficiente que la mesa repose sobre una base compuesta por un lado pétreo en su parte posterior y por columnitas en la anterior (decr.3126), o sobre cuatro columnitas (decr.3741 y 4225).

Se ha de notar también que la base o soporte de la mesa en la cual se hacen las unciones no sólo ha de ser de piedra, sino que ha de ser tal que se pueda ver fácilmente (decr.3698,1); por eso no se ha de revestir de estuco (ibid., 2). Se permite, a modo de decoración, el caso de las columnitas de mármol con capiteles y bases de bronce, pero de tal modo dispuesto que el bronce no toque la mesa y permita hacer las unciones entre la mesa y la base (decr. 4073). Si el soporte es único a modo de pilastra o columna, es necesario que sea de dimensión suficiente para asegurar perfectamente la estabilidad de la mesa.

Sepulcro.—Tanto en el altar fijo como en la piedra sagrada o ara portátil ha de haber, según las leyes litúrgicas, un sepulcro tapado con una piedra, el cual contenga reliquias de santos (can.1198 § 4).

Este sepulcro no es más que un pequeño espacio cóncavo de dimensiones reducidas (5 × 3 × 3 cm. en los fijos como término medio), excavado en la piedra, cerrado con otra piedra y fijada ésta con cal y arena u otro aglutinante (decr.4165,1). En ese sepulcro se colocan la cajita con las reliquias, los granos de incienso y el pergamino en que se da fe de la consagración.

En el altar fijo ha de colocarse el sepulcro en la parte superior de la mesa o en la base (cuando es sólo un soporte), en su parte anterior o posterior, o bien en el centro de la superior. En este último caso no se requiere ninguna tapa, sino que basta la misma mesa (Pontif. romano, «De consecratione altaris cuius sepul. est in sum. stip.»). La tapa o sello del sepulcro ha de ser de cualquier piedra natural, no de cemento ni de argamasa, como tampoco de cera u otra materia semejante (can.1198 § 4).

Execración del altar.—El altar fijo pierde la consagración si la mesa se separa de la base, aunque sea por breves momentos. Tanto el altar fijo como el portátil dejan de estar consagrados si se rompen desmesuradamente, ya sea por la magnitud de la fracción, ya por razón del lugar de la unción. Igual sucede si se extraen las reliquias o se rompe o se levanta la tapa del sepulcro, a no ser que el obispo mismo o un delegado suyo separe la tapa con el fin de asegurarla, repararla, sustituirla por otra o para examinar las reliquias. Una

leve fracción de la tapa no produce la execración, y, en ese caso, cualquier sacerdote puede cerrar la rendija con cemento. La execración de la iglesia no lleva consigo la execración de los altares de la misma y viceversa, (can.1200).

Entiéndese por fractura desmesurada por razón de la magnitud, sea cual fuere la causa, la que divide la mesa en dos o más partes notables, aunque dichas partes no se separen de la base (decr.3497 y 3954). La razón de esto es porque se pierde la unidad sustancial del altar (decr.2612). Si la fractura fuese leve, por ejemplo, un ángulo o dos, no pierde la consagración (can.2612).

Respecto a la fractura por el lugar de alguna unción, se pierde la consagración si la grieta o separación afecta al sepulcro de las reliquias (decr.2876 y 2991), o bien si una de las partes rotas contiene una de las cruces de la consagración (decr.2777).

Cuando un altar ha sido profanado, puede venderse, siempre y cuando el comprador lo tenga en un lugar decente y digno (decr.212).

Número de altares.—Teniendo presente lo que es la iglesia y el carácter general del culto sagrado, el ideal es el único altar, y aquí radica la importancia que se ha de dar al altar mayor.

Los altares laterales son siempre accesorios y han de erigirse siempre cuando lo exijan las necesidades del culto y sólo éstas. Es mejor pocos altares y bien atendidos que una colección de ellos abandonados e indignos. No hay razón alguna para llenar de altares las capillas laterales que forman los contrafuertes de una iglesia.

Otra consideración referente al número de altares se desprende de la conveniencia de no invertir el orden de las devociones, La primera y máxima devoción es la de Dios; luego, la de la Virgen y y las de los santos. Los altares no son para las imágenes ni para los retablos, sino para el mismo Dios. Un pedestal digno o un sencillo basamento son suficientes para dar realce a las imágenes, sin necesidad de acudir por ello a colocar un altar.

Dirección del altar.—El altar mayor o el que exista, si sólo hay uno, ha de estar colocado en el ábside o presbiterio. Es mejor que esté aislado y a una altura tal que permita ser visto de todos los lugares de la iglesia y no impida la participación activa de los fieles en el santo sacrificio.

Se puede celebrar la misa cara al pueblo allí donde exista la autorización del ordinario. Mas «en aquellas iglesias en que hay un solo altar no puede construirse éste de tal modo que el sacerdote celebre vuelto hacia el pueblo, sino que debe ponerse sobre el centro del mismo altar el sagrario para guardar la sagrada Eucaristía» (decr. S.R.C. del 1 de junio de 1957).

El altar aislado es el más conforme a las rúbricas del rito de la consagración de los altares y de los ritos de la misa.

Distancia entre los enterramientos y el altar.—No se debe colocar ningún cadáver debajo del altar, y los que se hubieren sepultado cerca del mismo han de distar por lo menos un metro; de lo contrario, no es lícito celebrar misa en ese altar, mientras no se retire de allí el cadáver (can.1202 § 3).

No obstante, se permite celebrar misa en los altares bajo los cuales hay una cripta en la que se encuentren enterramientos debajo de su pavimento, aunque éstos estén en la vertical del altar superior (decr.3460 y 4100). Naturalmente, se exceptúan los sepulcros de los mártires santos y beatos.

Decoración del altar.—Ha de ser sobria y discreta, con el fin de dar todo su realce al mismo altar que es el objeto principal.

No está prescrito el peldaño para colocar en él los candeleros. El atril puede ser sustituído por un almohadón. Las sacras no precisa que estén levantadas; pueden ponerse planas sobre el altar, y sólo está prescrito la del centro, reducida al texto de la consagración. La cruz puede estar suspendida del ciborio o del mismo techo de la iglesia. Si existe el ciborio o el baldaquino, puede suprimirse el trono para la exposición del Santísimo Sacramento. En las mesas que no estén molduradas en su parte anterior es frecuente el uso de inscripciones o de motivos ornamentales simbólicos.

Clases de altares.—a) *Altar privilegiado.*—Es aquel que lleva anejo el privilegio de que se aplique una indulgencia plenaria al difunto por quien se ofrece la misa si murió en gracia. De tal modo que, si se atiende a la intención de la Iglesia o a la potestad llamada de las llaves, el alma sale inmediatamente del purgatorio; mas por parte de la aplicación se deja al beneplácito de Dios (S. C. de Indulg., 28 de julio de 1840, n.283).

Generalmente se refiere a los difuntos; pero también se han concedido para vivos y difuntos, y en ese caso la indulgencia a los vivos se concede jurisdiccionalmente, y a los difuntos a modo de sufragio (S. C. de Indulg., 25 de agosto de 1897).

El privilegio puede ser local o personal, según que esté circunscrito a un lugar o acompañe a una persona.

Requisitos.—Para poder gozar de este privilegio, si es local, se requiere que el altar sea fijo, pero no en el sentido litúrgico; es decir, no se requiere que sea consagrado, sino que puede ser un ara firmemente adherida a un soporte; si es personal, se consigue en cualquier altar.

b) *Altares gregorianos.*—Son aquellos que, además de tener el carácter de privilegiados, gozan de las prerrogativas del altar de San Gregorio en el Monte Celio. Ya no suele concederse este privilegio. En España, el altar de Santo Domingo de Silos, en el monasterio de dicho nombre, goza del privilegio de altar gregoriano, especialmente concedido por San Pío X.

Accesorios del altar.—*a*) MANTELES.—Es muy probable que el uso de los manteles del altar existiese desde el principio. El documento más antiguo que lo menciona son las *Actas* de Santo Tomás, documento gnóstico del siglo II. Optato Milevitano habla de ellos como de cosa común. En el siglo VIII se acostumbró a poner muchos lienzos sobre el altar para evitar que el vino consagrado se derramase fuera del mismo.

Según las rúbricas generales del misal, el altar se ha de cubrir con tres lienzos de lino, bendecidos por el obispo o por quien tenga facultades para bendecir los ornamentos sagrados (decr.4029,1). Sin embargo, según las normas de la Visita Apostólica, puede tolerarse que el mantel superior sea tan corto por los lados como por delante, si el altar tiene los lados de mármol, o decorados elegantemente, o está vacío por debajo (II, IV 7). A una pregunta que se le hizo a la Sagrada Congregación de Ritos sobre este particular contestó que tal sentencia «sustineri potest» (Ravenensis, 16 de abril de 1920). Pero parece mejor y hasta más elegante que llegue por los lados hasta el suelo.

Los otros dos pueden cubrir sólo la mesa. Si se pone un tapete o hule sobre el mantel superior para preservarlo, se ha de quitar para la misa. Está prohibido sujetar los manteles por delante con listones de madera o de

metal, aun cuando se quiten para la misa y exista una costumbre antiquísima (Crem., I 12,11; decr.4213,1).

El movimiento litúrgico actual opta por la supresión de las puntillas y encajes en los manteles y adornarlos sólo con franjas bordadas o caladas a base de simbolismos litúrgicos.

b) FRONTAL.—Cuando la parte delantera del altar no es artística, preciosa o decorada finamente, está mandado que se revista el altar con un frontal de metal precioso o de tisú o de seda del color de la fiesta, pero no uno pequeño, que sólo cubra el centro del mismo (decr.4000,2). A veces estos frontales están tan deteriorados y confeccionados tan pobremente, que, más que adornar al altar, lo afean y denigran.

c) ORNATO DEL ALTAR.—Según el Ceremonial de los obispos, se ha de adornar el altar en los días de fiesta con flores, reliquias de santos, imágenes de los mismos. Muchas veces se ha abusado de esto, hasta tal punto que ha perjudicado a la misma dignidad del altar, convirtiéndolo en un mostrador o soporte de objetos y flores. Lo mejor es que entre los candeleros se incluyan algunas flores y reliquias de santos discretamente puestas, pero teniendo siempre muy presente que el mejor adorno del altar es el mismo altar.

d) TARIMA Y ALFOMBRA.—Ha de haber una grada o tarima al pie del altar que lo separe del plano (decr.1264,4) y, al menos en los días de fiestas, ha de estar cubierta con una alfombra.

e) EL CRUCIFIJO.—En todo altar en donde se celebre la santa misa se ha de colocar una cruz que sea vista tanto por el sacerdote como por el pueblo fiel. La Visita Apostólica prohibe la cruz del altar cuyo palo vertical no tenga 40 centímetros de largo, y el transversal 22, y exige mayor tamaño en las cruces del altar mayor y capillas grandes.

Si el retablo tuviese una cruz que forma parte principal del mismo, no se requiere otra.

La Sagrada Congregación de Ritos la ha prescrito durante la misa cuando estuviere el Santísimo expuesto, a no ser que se tenga otra costumbre en contra (decr. del 14 de mayo de 1707 y del 2 de septiembre de 1741, n.2365,1).

No es necesario que se coloque encima del altar. Puede estar colgada del baldaquino, dosel o de las paredes laterales.

Historia.—El primero que parece mencionarla es San Juan Crisóstomo en su obra *Demostración contra los judíos y gentiles*, donde dice: «(El signo de la cruz) brilla en la sagrada mesa, en las ordenaciones sacerdotales y de nuevo junto con el cuerpo de Cristo en la mística cena» [32]. Con toda certeza habla de ella Narsai de Nisibe hacia el año 450 [33]; pero no parece que fuese una práctica admitida generalmente entre los griegos, ni mucho menos entre los latinos.

En Occidente aparece por vez primera la cruz como insignia litúrgica en el ceremonial de las procesiones estacionales. Cada región o instituto tenía la suya. Al llegar la procesión a la iglesia estacional donde se celebraba el santo sacrificio, se colocaba la cruz y las candelas junto al altar, y ése parece ser el origen de colocar la cruz

[32] PG 48,826; cf. SOLANO, o.c., I p.455 n.670.
[33] PETERSON, *La croce e la preghiera verso oriente*: «Ephem. Lit.» (1945).

y algunos cirios encendidos en el altar en que se celebra la santa misa. Actualmente está siempre puesta sobre el altar, pero en la Edad Media sólo se colocaba para la misa y, una vez terminada ésta, se retiraba.

En un principio no tenía la imagen del Crucificado; así lo demuestra una pintura del siglo XIII en la basílica de San Lorenzo del Verano. Se comprende esto, pues las cruces procesionales tampoco la tenían. El crucifijo en el altar comienza a aparecer hacia el siglo XIV o más tarde aún.

Dos tendencias han existido acerca de la representación del crucifijo: una gloriosa y otra ignominiosa, de varón de dolores. La Iglesia, sin preferir ninguna, deseó siempre que el crucifijo fuese digna expresión de la idea sublime que estaba llamado a representar sobre el altar. El Ceremonial de los obispos manda que en las fiestas se coloquen en el altar cruces de oro o plata, y en los días ordinarios, de cobre dorado. Modernamente se tiende a representar la imagen del Crucificado con ropajes nobles y con corona imperial para expresar mejor la idea: *Regnavit a ligno Deus.*

f) CANDELEROS.—El documento más antiguo de la existencia de candeleros sobre el altar es un mosaico sepulcral del siglo IV o V en Túnez, mas con escaso valor litúrgico.

En esa época y en la inmediatamente posterior no menciona tal uso ningún escritor. Como hemos dicho al hablar de la cruz, el origen de los candeleros junto al altar, fuera de los casos de utilidad para disipar las tinieblas y poder ver, hay que encontrarlo en la liturgia procesional de Roma. Efectivamente, el *Ordo romanus* I, al describir el rito de la misa papal en la iglesia estacional, dice que en el cortejo que acompaña al Pontífice desde la sacristía al altar van siete acólitos llevando cirios encendidos *usque ad altare,* y los dejan allí, cuatro a la derecha y tres a la izquierda, cosa que había de existir mucho antes, pues ya el concilio IV de Cartago prescribe que en la ordenación del acólito se le entregue un candelabro con un cirio.

En el siglo XI se comenzó a colocar los candeleros sobre la mesa del altar. Así aparecen en una pintura de la basílica de San Clemente de Roma. En el siglo XII, Inocencio III dice expresamente: *In cornibus altaris duo sunt constituta candelabra quae mediante cruce, faculas ferunt accensas* [34]. Pero no hay que creer que la práctica romana fué general en la Iglesia. Todavía en los siglos XIII y XIV son frecuentes las miniaturas en que se presenta al monaguillo con la luz en las manos, o a lo sumo una sola candela en un extremo del altar, guardando simetría con la cruz colocada en el otro extremo.

No se comprende por qué algunos rubricistas prescriben que las velas han de estar colocadas a los lados de la cruz y no en los extremos del altar. Sólo está mandado que la cruz esté en medio de los candeleros, a igual distancia de ellos (Cerem. I 12 n.2, Rubr. gener., 20).

Se pueden colocar sobre la mesa del altar o sobre las gradas del mismo (Cerem., l.c.; decr.3137,1; 3759). Pueden ser iguales, aunque otra cosa digan el Ceremonial y el Misal (decr.3035,7). No pueden suplirse por candeleros colocados en las paredes, ni por candelabros con muchas luces colocados fuera del altar (decr.3137,4). Se considera pecado grave celebrar sin luz alguna, aunque algunos eximen de esto cuando hay necesidad de celebrar para administrar el viático a un enfermo.

[34] *De sacro altaris mysterio* II p.21.

Número de luces.—Se ha pensado muy diversamente acerca del número de luces que era necesario para celebrar la misa. Al principio, la norma fué que a mayor solemnidad se colocaran en el altar mayor número de luces. Sobre esto se observaban en los monasterios unas normas mantenidas con todo cuidado y gran espíritu ritualístico. Este espíritu fué degenerando poco a poco, hasta caer en lo supersticioso, o al menos en lo ridículo. Por eso el concilio de Trento dictó unas normas severas contra estos abusos (ses.22).

Las rúbricas prescriben para la misa rezada ordinaria dos velas (decr. 2984; motu proprio del 21 de febrero de 1905, n.10.31.40.70). Puede haber más de dos velas en la misa rezada cuando asiste la autoridad local con sus propias insignias (decr.2255,4); en las misas parroquiales y conventuales, aunque no se canten (decr.3697,7); en los días solemnes puede hacerse lo mismo en las iglesias de las comunidades religiosas, seminarios, colegios, hospitales... (decr.2984); por razón de utilidad, para ver mejor.

Aunque se pueden encender muchas velas ante las imágenes de los santos durante la misa (cf. *Eph. Lit.* XXII p.245), sin embargo, se ha de ser muy prudente en esto, y ha de regirse por un espíritu verdaderamente litúrgico. Si está mandado que en la misa rezada ordinaria sólo se han de encender dos velas, y la misa es el mayor acto litúrgico que existe, no se ve por qué se han de prodigar las velas ante las imágenes de los santos. Se debe educar mejor el sentido religioso de los fieles en este aspecto.

Si se ha de aumentar el número de velas en la misa, por cualquier razón que sea, nunca se ha de sobrepasar el número de seis o siete.

En las misas solemnes se han de encender seis velas; en las pontificales, si son celebradas por el propio obispo, hay que encender siete (Cerem., 51). En los domingos ordinarios y días menos solemnes bastan cuatro, y en las ferias o fiestas simples sólo dos (Cerem. I 12 n.4). Sin embargo, las rúbricas prescriben seis velas cuando se celebra la misa solemne (con diácono y subdiácono).

En las ordenaciones sagradas, cuando se celebran en el oratorio privado o sin solemnidad externa, sólo cuatro velas; mas si se realizan en la iglesia pública, hay que encender siete, como en las misas pontificales (decr.2682).

Ante las reliquias de los santos, cuando están descubiertas, está prescrito que se coloquen dos velas encendidas (decr.2067,9; 3029,13; cf. *Eph. Lit.* XI p.39). Si la reliquia fuera de la Veracruz, han de colocarse cuatro o seis velas (cf. *Eph. Lit.* XXII p.252). En las funciones descritas en el *Memoriale rituum* bastan sólo cuatro velas. En la exposición del Santísimo Sacramento hay que poner al menos doce velas.

Calidad de las velas.—La materia verdaderamente litúrgica en esto es la cera pura de abejas y el aceite de olivas. Debido a la carestía de las cosas y pobreza de las iglesias, al menos de bastantes de ellas, la Santa Sede ha permitido que se pueda mezclar con otras sustancias, con tal de que la mayor parte sea de la materia auténtica, e incluso sustituirla por otras materias, pero de modo que algunas de ellas sean fabricadas con materia auténtica (decr.4147).

En cuanto al uso de la luz eléctrica, hay prescrito lo siguiente: está prohibida, si se coloca junto con las velas del altar, en las gradas superiores o ante las imágenes sagradas colocadas sobre las gradas del altar; es decir, no está permitida en el altar ni en la prolongación del mismo. No está prohibida en el retablo ni en el resto de la iglesia (decr.3859.4203 y otros muchos).

El decreto *Urbi et orbi*, del 3 de marzo de 1942, concede a los ordinarios que puedan permitir suplir con luces eléctricas algunos cirios prescritos por las rúbricas, pero en circunstancias especiales.

Mas en todo caso ha de guardarse aquella gravedad y seriedad propias del templo y de la liturgia, donde todo lo teatral dice muy mal.

Lo mejor es usar cirios en el altar e iluminar la iglesia con luz indirecta. Lo mismo ha de decirse del gas o de las velas de estearina.

Son de muy mal gusto las llamadas *cañas* de madera o metal imitando las velas, en cuyo extremo se coloca un trozo de éstas. Si hubiese de usarse este sistema, aconsejamos en altares grandes el empleo de gruesos cirios que tienen en la parte superior un hueco suficiente para introducir un cabo de vela. Con un poco de cuidado da un buen resultado, resulta barato y de un efecto magnífico.

Modo de encender y apagar las velas.—«Los cirios del altar se deben encender comenzando por el más cercano a la cruz en la parte de la epístola; después, por orden, los siguientes del mismo lado; luego, ordenadamente, los del lado del evangelio, comenzando por el más cercano a la cruz. Para apagarlos se invierte el orden: se comienza por el más distante a la cruz del lado del evangelio y después por el más distante de la cruz del lado de la epístola (decr.4198,8).

Simbolismo de la luz.—La luz no sólo ha tenido un fin utilitario y funcional en la celebración litúrgica. Desde los tiempos más remotos se la ha utilizado para expresar con ella la reverencia, mayor culto y solemnidad hacia los divinos misterios y los santos. Este sentido aparece en multitud de textos bíblicos, patrísticos y litúrgicos. Es imagen de Cristo, luz del mundo; de su palabra y de su obra redentora (recuérdese la liturgia de la vigilia pascual: el cirio); es también la imagen de nuestra fe y de nuestra patria futura: la Jerusalén celeste (el cirio que se entrega al neófito después de ser bautizado, que evoca el dicho de San Pablo: «Erais tiniebla, ahora luz en Cristo») y también la imagen de la vigilancia al estilo de las vírgenes prudentes.

g) SACRAS.—El caso más antiguo de sacras es un pergamino insertado en un misal del siglo XIII, dividido en tres columnas: en la primera se encuentran el *Gloria* y el *Credo;* en la segunda, las palabras de la consagración, y en la tercera, el evangelio de San Juan. En la forma actual se usan desde el siglo XVII. Desde el siglo XVI se usó la del centro. En realidad sólo ésta está prescrita, y en ella sólo las palabras de la consagración.

Multitud de sacras son inservibles, y prácticamente es como si no existiesen, pues tienen un tipo de letra tan pequeño que es imposible leer en ellas aun los que no son cortos de vista.

h) ATRIL.—En un principio no era necesario, pues en la misa y demás funciones litúrgicas sostenían el libro algunos clérigos. Más tarde, cuando se colocaron sobre el altar, se empleó una almohadilla para que no se deteriorasen las ricas cubiertas. En el siglo XIII menciónala Inocencio III: «Subdiaconus... ferens pubillum, quem libro (evangeliario) supponat, ut molliter sedeat» [35]. Más tarde se vió en ello una gran utilidad, pues quedaba el libro más levantado y podía leerse mejor. En muchos casos, ese cojín o almohadilla se ha sustituído por un atril de madera o metal, admitido por el Ceremonial (I 12,15).

Hoy se ha resucitado la antigua almohadilla, que bien podría ser del color de la fiesta y morada en las misas de difuntos.

Puede cubrirse el atril con un velo del color de la casulla que se emplea en la misa o morado en las misas de difuntos, sobre todo en las misas solemnes.

[35] Ibid., II 41.

El bautisterio

Cuando la Iglesia se reunía en las casas de los patricios, no había dificultad alguna para la administración del bautismo, pues generalmente éstas constaban del *impluvium* del atrio y de la piscina del *peristylum*. Después de la paz constantiniana, con la creación de las basílicas, hubo de pensarse también en la construcción de un edificio para la administración del bautismo. Por lo general, se construyeron estos edificios en forma circular u octogonal, con una piscina baja en el centro del mismo, para que pudieran descender a ella, mediante algunas gradas, los que habían de ser bautizados. Naturalmente había una especie de camarinos con cortinas, para no herir el pudor.

En Roma existieron varios, además del de Letrán, que no fué el primero cronológicamente hablando, aunque sí en dignidad desde el punto de vista litúrgico, pues antes que él ya existía el de Priscila sobre la vía Salaria, muy importante hasta el siglo v; también el que construyó San Dámaso junto al Vaticano y otros menos importantes.

Al principio era común el bautismo por inmersión, pero en las iglesias transalpinas, debido, sin duda, a las inclemencias del tiempo, se sustituyó por el bautismo por infusión, y, por lo mismo, los grandes bautisterios quedaron suplantados por las humildes pilas bautismales en los siglos IX-X. Con todo, las grandes iglesias continuaron construyendo el bautisterio en ostentosos edificios separados de la fábrica de la iglesia y decorados magníficamente, de los cuales todavía quedan buenos ejemplares, como el de Letrán, Génova, Pisa, Florencia, Siena...

Toda iglesia parroquial tiene derecho a poseer su propio bautisterio. Se ha de cuidar de que el lugar donde esté emplazado sea decente y no una trastera de objetos que se suelen emplear en ciertos días del año. La pila ha de brillar por su limpieza y buen gusto, y lo mismo las paredes, decoradas, a ser posible, con ricas pinturas, y, cuando esto no sea posible, procurar una decoración sencilla a base de simbolismos sobre el bautismo. El Ritual romano prescribe, en cuanto sea posible, la imagen de San Juan Bautista bautizando a Cristo.

Pila del agua bendita.—Las abluciones eran muy frecuentes en el Antiguo Testamento. Las casas romanas también tenían sus fontanas, y se sabe que se hacía uso de ellas antes de pasar al interior de la casa. La Iglesia también adoptó esta costumbre, pero con un sentido espiritual, y mandó colocar a la entrada del templo algunas vasijas con agua bendita, para que los fieles usasen de ella reverentemente y purificasen su alma de las imperfecciones y faltas veniales antes de entrar a orar en la casa de Dios. Se ha de procurar sumo aseo en esos recipientes.

Confesonarios

En un principio, la penitencia privada se administraba generalmente en casa. No faltan casos en que también se hacía en la iglesia, estando, penitente y confesor, sentados durante la confesión, y sólo se ponía de rodillas el penitente para recibir la absolución. Algunos sínodos decretaron que las vírgenes lo hicieran en la iglesia y delante de dos testigos. Tenía que haber un contacto directo entre el penitente y el confesor, como lo demuestra el rito de la imposición de las manos.

Después del siglo XI, la confesión se hacía, por lo general, en la iglesia, como lo demuestran no pocas fórmulas del *Confiteor*.

Los confesonarios fijos no aparecen antes del siglo XIV. Los primeros se encuentran en Pisa. San Carlos Borromeo, gran restaurador de la vida diocesana, prescribió que los confesonarios se cerrasen en los dos lados con paredes provistas de rejas metálicas, prescripción que ha sido incluída en el Ritual de Paulo V y propagadas por todas partes.

Los diversos estilos artísticos se han fijado también en este utensilio litúrgico y han dejado ejemplares de gran magnificencia, sobre todo en el período del barroco. En las parroquias e iglesias de mucho confesonario se ha de cuidar que sean cómodos. Modernamente se han ideado confesonarios con asientos movibles, que pueden subirse o bajarse rápidamente conforme se necesite, y con rejas, que permiten una buena sonoridad hacia el interior e impide la comunicación del aliento.

Ambones

Etimológicamente se deriva esta palabra del verbo griego *anabainein* = subir. El ambón es una especie de plataforma elevada, con el fin de que los fieles puedan oír mejor lo que se predica o se canta. Su existencia data desde muy antiguo, al menos desde la aparición de las sinagogas judías. Su disposición y colocación ha variado mucho en el transcurso de los siglos. En las basílicas romanas se colocaba en el lugar de la *schola cantorum*. El de la derecha, con dos escalinatas, se reservaba al obispo, cuando no predicaba desde la cátedra, y al diácono para el canto del evangelio; el de la izquierda, dividido en dos planos, se destinaba, el superior, al lector de la epístola, y el inferior, al cantor del gradual. Pueden verse todavía ejemplos de estos púlpitos en las basílicas romanas de San Clemente, Santa Sabina, Santa María in Cosmedin...

Posteriormente se construyeron púlpitos grandiosos en la nave central de las iglesias, como el de Siena, Palermo... En muchas iglesias se construyeron tres púlpitos o ambones: uno en la nave central de la iglesia, para la predicación, y los otros dos a los lados extremos del presbiterio, para la epístola y el evangelio.

Campanas y campanarios

El uso de instrumentos metálicos para producir sonidos simbólicos o utilitarios es antiquísimo. Se encuentra entre los chinos mucho antes del nacimiento de Jesucristo. Los primitivos cristianos también lo usaron, pues se han encontrado muchos de estos instrumentos en las catacumbas [36]; pero donde se usó frecuentemente fué en los medios monásticos.

En Roma no se admitieron las campanas hasta la mitad del siglo VIII. La más antigua que se conoce pertenece al siglo VII y fué encontrada en Canino (Viterbo). Tiene la forma actual, pero sus dimensiones son muy reducidas; mas ya se observa en ella lo que luego se hizo general: grabar en ellas signos cristianos e inscripciones. La de Canino tiene dos cruces y esta inscripción: *In honorem Dni. N. Iesu Xti. et Scti. Michaëlis Arcangelis offert Viventius.*

El museo cristiano de Letrán conserva una campana del siglo VIII. En los siglos posteriores se fabricaron campanas enormes, cuyos sonidos solemnes y majestuosos constituyen un auténtico orgullo de las grandes basílicas y santuarios.

Su culto principal está ordenado al culto cristiano, bien para convocar a los fieles, bien para manifestar a toda la feligresía los principales sentimientos de la Iglesia en sus alegrías y en sus tristezas. Se usa también para ahuyentar los temporales, anunciar la agonía de los fieles, para que se ore por ellos, y también para uso de la sociedad en los males públicos, como fuego, niño perdido...

Las campanas se cuelgan de unas construcciones elevadas que se llaman campanarios. Su creación es esencialmente cristiana y no anterior al siglo VIII, y procede probablemente de las torres escalonadas que se solían erigir junto a la fábrica de la iglesia desde el siglo V. Los más antiguos campanarios se encuentran en Roma, uno junto al Laterano, construído por el papa Zacarías († 742), y otro en el Vaticano, erigido por Esteban II (757). El abad de Montecasino, Ginulfo, erigió uno grandioso el año 797, sostenido por ocho grandes columnas. De ordinario se construyeron en edificios separados de la iglesia, pero siempre se consideró como cosa sagrada, y en sus fundamentos se colocaban reliquias y se bendecía o consagraba con una fórmula especial. La parte superior solía terminar con una cruz, en la que durante la Edad Media se colocaba un gallo como signo de la vigilancia.

Cementerio

El origen del cementerio cristiano fué la tumba familiar de los patricios romanos recién convertidos al cristianismo, quienes por un amor fraternal en Cristo admitían en sus hipogeos a los otros hermanos en la fe. De esta forma, los hipogeos familiares se fueron agrandando hasta convertirse en lo que se llamó catacumbas roma-

[36] *Cloche* en DAL III 1955.

nas. Algunas de ellas, como las de San Calixto, tienen dieciocho kilómetros de galerías. Estos cementerios pasaron, con el consentimiento de sus dueños, de la propiedad privada a propiedad de la Iglesia.

Cuando las catacumbas perdieron su finalidad a causa de las invasiones de los bárbaros, que hacían peligroso el acceso a ellas, se comenzó a dar sepultura a los cadáveres de los fieles junto a las basílicas. Pronto se vió el inconveniente que esto traía consigo, y se levantaron muchas voces contra esa costumbre, incluso de los mismos concilios y leyes del Estado; mas antes de aparecer el *Decretum Gratiani* se mitigó algún tanto esa oposición, y con tal mitigación entró en el citado *Decretum;* por lo mismo, las iglesias se convirtieron prácticamente en verdaderos cementerios.

En algunos países se reservó un lugar junto a la iglesia para esa finalidad. El Código prescribe que toda parroquia tenga su propio cementerio y manda una bendición especial para este lugar (can.1206).

Según las disposiciones del derecho (can.1205), la sepultura en una iglesia está concedida al Papa, a los cardenales, a los príncipes de sangre real; en la propia iglesia, a los ordinarios y prelados *nullius*. Con ciertas dispensas también a otros.

Vasos sagrados

Cáliz.—En un principio fué una copa común destinada a los banquetes. Por eso han existido cálices de materia y formas tan diversas, según los diferentes países.

Con toda certeza se sabe que los primeros cálices cristianos fueron de cristal [37]. Y se usaron hasta el tiempo de San Gregorio Magno. Se conservan algunos ejemplares de éstos en el Museo Británico y en el de Letrán. Además se emplearon otros de materia más sólida, como hueso, madera, cobre y metales preciosos. España tenía una buena colección de ellos, pues San Gregorio de Tours refiere que el rey Childeberto, al regresar de su expedición a España (531), trajo sesenta cálices y quince patenas..., todo de oro purísimo y con adornos de piedras preciosas [38].

Según las rúbricas sagradas, sólo se permiten cálices de oro o plata, o, al menos, que tengan la copa de plata y dorada por dentro (decr.3136,4). Los demás no son litúrgicos. Alguna vez se han permitido los de estaño, pero sólo en iglesias muy pobres.

Formas de los cálices.—Los antiguos cálices se asemejaban más a una taza o ánfora con dos asas, para facilitar su uso. En los documentos anteriores al siglo x aparecen dos clases de cálices, unos mayores, con asas, para consagrar, y otros más ligeros y manejables, llamados ministeriales, que servían para la participación de los

[37] Cf. TERTULIANO, *De pudicitia* VII 10, y añade que llevaban la imagen del Buen Pastor en el fondo del mismo. Y lo demuestra también la reproducción del cáliz del cementerio de San Calixto.

[38] *Historia Francorum* 3,3,21,c. citado por Righetti en su *Historia litúrgica*, ed. esp., BAC, I 508.

fieles en el sacrificio mediante la comunión en las dos especies. Sus formas son toscas. Algunos llegan a pesar ocho o diez kilogramos; por eso muchas veces eran puramente ornamentales. Más tarde se aligera su fabricación, conservando siempre los tres elementos característicos e indispensables: copa, pie y estipe. La actual renovación litúrgica ha presentado algunos modelos sumamente bellos. Creemos que los cálices no deberían sobrepasar nunca los 20 centímetros ni ser inferiores a los 16, y sus elementos, copa, pie y estipe, sean proporcionados, dentro de un buen estilo y conforme a la dignidad de la liturgia.

Los llamados góticos, por fabricarse conforme a las características de ese estilo artístico, con muy incómodos, por hacer del nudo una capilla gótica con sus arcos apuntados y afiligranados.

Para ser usado litúrgicamente en la misa es menester que sea consagrado por un obispo o por quien tenga facultad para ello.

La patena.—Junto con el cáliz, la patena era un utensilio común en todo banquete. Como el cáliz, las primeras patenas debieron de ser de vidrio. El ejemplar más antiguo que se conoce es una patena vítrea del siglo III o IV, con el centro muy pulido y con una franja ancha con escenas bíblicas, que actualmente se conserva en el Museo Británico. Poca variedad admite la patena; algunas han tenido asas; otras han grabado en su interior unos semicírculos; otras han sido adornadas con piedras preciosas... No es menester que sea de la misma materia que el cáliz para que sirva al culto; puede ser de metal blanco o latón, pero dorado en su parte anterior. Su dimensión ha ser mayor que la copa del cáliz, pero no tan grande que sea desproporcionada con el mismo. En su parte anterior no debe tener dibujo alguno, para impedir que entre ellos se introduzca alguna partícula; en su parte posterior puede tener alguno. Pero se debe tener suma discreción en esto. Ha de ser consagrada junto con el cáliz.

Accesorios del cáliz.—a) *Purificador.*—Es un paño de lino no muy delgado, de unos 40 centímetros de largo por 25 de ancho; para distinguirlo de los manutergios se debe bordar en el centro una cruz roja o un crismón. No es conveniente que tenga más adorno.

b) *La cucharita.*—Para echar la gota de agua en el cáliz. No es necesaria, pero se puede usar (decr.3064). Puede ser de cualquier metal y no requiere bendición alguna.

c) *La palia.*—Es una pieza cuadrada de lino para cubrir el cáliz desde el ofertorio hasta la comunión. Puede colocarse debajo de otra tela más rica con un cartón en medio para mayor consistencia. Antiguamente se suplía la palia con el mismo corporal o mantel. Ha de tener, cuando menos, 15 centímetros por cada lado, y se ha de cuidar de que su adorno, si se pone alguno, sea bello y que tenga por motivo un simbolismo litúrgico.

En España y en otros lugares suele usarse la *hijuela*, que es una especie de palia más pequeña que se coloca encima de la hostia antes del ofertorio. Hoy se tiende a suprimirla y a usar en su lugar la misma palia.

d) *El corporal.*—Es un cuadro de tela de lino que se coloca en el centro del altar durante la misa, por razón de mayor decencia, para las especies sacramentales. Antiguamente era cuadrado o rectangular y se doblaba de

forma que la parte delantera y la parte posterior pudiese replegarse y cubrir el cáliz, para evitar que cayese en él cualquier inmundicia. Tal era el uso franco-italiano. Sin embargo, otras iglesias usaban la palia o un corporal doblado para tal menester, como refiere Durando († 1296) [39].

Actualmente el corporal se lleva en una bolsa del color de los ornamentos; pero en la Edad Media se colocaba doblado sobre el cáliz o se introducía entre las páginas del sacramentario, como prescribió el concilio de Reims; pero de ningún modo se dejaban en el altar, salvo casos extraordinarios.

Los fieles tenían al corporal más devoción que a las mismas reliquias de los santos; se le consideraba dotado de una eficacia sobrehumana contra las enfermedades y, sobre todo, contra los incendios. Por esta razón se solía colocar el corporal como reliquia en la consagración de los altares. Las costumbres cluniacenses prescriben que se deje sobre el altar *contra periculum ignis* [40].

No es conveniente que tenga adorno alguno, o a lo sumo en los ángulos del mismo o una guardilla sencilla en los lados extremos, con algunos simbolismos litúrgicos. La puntilla o encaje no está prohibida, pero no es de buen gusto.

Su dimensión ha de ser tal que pueda caber cómodamente en él la hostia y el cáliz y las hostias pequeñas o copón para la comunión de los fieles. Es suficiente unos 40 centímetros por cada lado. Mas si la palia se introduce en uno de los dobleces, se ha de cuidar de que armonicen bien, de tal modo que quepa la palia en uno de los cuadros formados por los dobleces del corporal.

El copón.—Es el vaso sagrado donde se guarda el pan eucarístico. Se usó desde el principio del cristianismo. Las pinturas de las catacumbas reproducen con profusión el *canistrium* o cista: cestillo de mimbres lleno de panes con una cruz cada uno [41]. Se usó hasta el siglo VI [42]. Como los cristianos en los primeros siglos solían llevar la eucaristía a su casa, tenían en ella una arqueta especial para este fin [43]. Los fieles solían llevar consigo la eucaristía al trabajo y en viajes, y para ello la colocaban en una cajita, llamada *chrismale*, o dentro de una bolsa *(perula)* que colgaban al cuello.

Hasta el siglo X no se guardó la eucaristía para la veneración de los fieles, sino para tenerla siempre a mano con el fin de enviarla a los moribundos o en señal de comunión con algún obispo. Por eso los antiguos copones o píxides eran de una capacidad muy limitada; sólo adquirieron proporciones mayores cuando se generalizó la comunión de los fieles *extra missam*.

Al *canistrium* sucedió una caja de forma cilíndrica, generalmente de boj o de marfil, alguna vez de metal precioso y hasta de cristal, que se cerraba con una tapa plana; más tarde esta caja se convirtió en un vaso al estilo de los cálices, pero con copa más ancha, que se cerraba con una tapadera en forma un poco abultada a manera de torreta.

[39] *De divinis officiis* IV c.29,4.
[40] UDALRICO, *Cons. Cluniac.* II 30.
[41] San Jerónimo dice de esto: «Nihil illo ditius qui Corpus Domini in canistro vimineo portat» *(Epist. ad Rustic.* n.20).
[42] Doroteo de Tesalónica, temiendo que en el 519 la persecución impidiese a sus fieles recibir la eucaristía, mandó entregarles cestillos llenos del pan eucarístico (cf. RIGHETTI, o.c., I p.516).
[43] San Cipriano la menciona en su obra *De lapsis* c.26.

Según el Ritual romano y el canon 1270, ha de ser de materia sólida, decente y limpia, y, cuando contiene las sagradas especies en el sagrario, debe estar cerrado con su tapa y cubierto con un velo de seda blanca, adornado en cuanto sea posible (can.1270). El Ceremonial de los obispos dice que la copa sea de oro o de plata (II 29,2). Pero unas respuestas de la Sagrada Congregación de Ritos afirman que se permiten copones de níquel cuya copa esté dorada en su interior (decr.3162,5). No puede ser de cristal (decr.3511).

No necesita consagración para ser usado litúrgicamente. Algunos autores llegan a decir incluso que ni siquiera bendición. Pero es más probable la sentencia contraria, por ser más conforme a la rúbrica del misal, que dice que, si se han de consagrar muchas formas para la comunión de los fieles, las coloque el sacerdote sobre el corporal delante del cáliz, o en un cáliz consagrado, o en un recipiente limpio y bendito.

Puede bendecirlo quien tenga facultad para bendecir ornamentos sagrados.

La bandeja para la comunión de los fieles es necesaria por mandato expreso de la Sagrada Congregación de la Disciplina de los Sacramentos en su instrucción del 26 de marzo de 1929. Debe ser de metal con una superficie bien lisa y pulida.

Custodia.—Comienza a aparecer la custodia en el culmen de la devoción eucarística. En un principio se lleva la eucaristía en la píxide cerrada. Luego se quiere ver, y se añade a la píxide una copa de cristal; pero muy pronto se sintió la necesidad de construir vasos a propósito, en los cuales se colocara la hostia sagrada en la concavidad de una luneta. Las primeras custodias parecen haber aparecido en Alemania oriental, pues de allí proceden las primeras noticias de una exposición de la eucaristía en una custodia transparente. Después se extendieron por toda Europa y tomaron figuras muy diversas. Las hay en forma de torrecilla, en forma de cruz, en forma de sol...; a veces se ha empleado también alguna imagen de Cristo o de la Virgen Santísima. El viril ha de ser dorado.

Hay que bendecirla. Para ello trae una fórmula el Ritual romano.

Vasos litúrgicos secundarios

a) **Vinajeras.**—Debieron de usarse desde el principio, pues aparecen reseñadas en los antiguos documentos formando parte del ajuar litúrgico de una iglesia [44]. En general eran de cristal o terracota, y con menos frecuencia de ónix y metales preciosos. Tenían poco más o menos la forma actual.

El cristal es la materia más apropiada para que las vinajeras estén siempre limpias. La rúbrica general dice: *Ampullae vitrae vini et aquae*... Pero no están prohibidas las de plástico, que a las ventajas del cristal añaden el ser más duraderas. Se ha de cuidar de que tengan el cuello ancho y no muchos adornos, con el fin de limpiarlas bien. Se ha de desterrar las muy pequeñas, que son más bien juguetes.

[44] El inventario de embargo de la iglesia de Cista (303) hace mención de seis vinajeras de plata, y el *Liber Pontificalis*, al enumerar los regalos hechos por Constantino a las basílicas, señala muchas de oro y plata.

En algunas parroquias bastante grandes se ven a veces unos frascos de farmacia haciendo de vinajeras. No es digno. De ninguna forma ha de tolerarse las de latón o cobre, pues pueden producir cardenillo. Sería conveniente que la destinada al vino se distinguiese de las del agua: un signo para esto puede ser una cruz roja o marrón para la del vino y blanca para la del agua.

b) Crismeras.—Son los vasos destinados a conservar los santos óleos. En un principio solían conservarse lo óleos sagrados en una especie de paloma metálica que se colgaba del techo del bautisterio. Tertuliano alude a ella [45]. Durante la Edad Media se usaron, junto con las crismeras en forma de paloma, otras de estaño o plata en forma de copas. En la actualidad se fabrican crismeras de cristal con cubierta de metal, muy pulcras y cómodas. En la Edad Media se conservaban en el mismo sagrario; todavía existen altares, o mejor, retablos, con dos puertas a los lados del sagrario con el fin de guardar allí los santos óleos. Guardarlos en el mismo sagrario está prohibido. Lo más general es conservarlos en un armario de la misma sacristía.

Las crismeras han de constar de tres vasos, cada uno con una señal, para no confundir la clase de óleos que encierran. Las señales pueden ser éstas: I = Infirmorum; O = Cathechumenorum; C = Chrisma.

c) Acetre.—La Iglesia ha hecho siempre gran uso del agua bendita en sus ritos. Con el fin de poderla llevar de una parte a otra, ha destinado un vaso especial, llamado acetre. El agua bendita se distribuye rociando a las personas o cosas mediante un instrumento de metal llamado hisopo; porque hasta el siglo XV se usaba para este fin una rama de arbusto, preferentemente de hisopo; aún hoy está mandado que en la lustración de las iglesias en el rito de su consagración y de su bendición se emplee una ramita de arbusto.

Se ha de cuidar que también en estos vasos secundarios resplandezca la pulcritud y el buen gusto artístico [46].

Ante el sagrario ha de haber un vaso especial para las abluciones. Puede ser de cristal o metal. Existen algunos muy cómodos en forma de esfera, cuya parte superior es fácilmente movible.

II. *Vestidos litúrgicos*

1. Origen y desarrollo

Los vestidos litúrgicos se derivan del traje civil greco-romano. Las pinturas catacumbales muestran que en un principio en nada se diferenciaba el vestido de los ministros del culto del de los simples fieles que a ellos asistían [47], y así se continuó durante siglos, incluso después de la paz constantiniana; más aún, cuando en las Galias se introdujo alguna forma en el vestido, Inocencio I censuró tal novedad extraña, porque el clérigo debe distinguirse ciertamente de los demás, pero *doctrina, non vesti* [48].

Sí, es cierto, y se comprende, que los ministros usasen en el

[45] Adv. Valent. III: PL 2,545.

[46] Nos place consignar aquí que la orfebrería litúrgica española, especialmente la de Barcelona, ha logrado verdaderas preciosidades. Es, tal vez, lo único en que España no tiene nada que envidiar en la renovación litúrgica actual a otros países.

[47] WILPERT, *La pitture delle Catacombe Romane* I p.10ss.

[48] PL 67,274.

culto trajes mejores por reverencia a los divinos ministerios y en atención también a la comunidad cristiana [49].

Cuando en Occidente, al final del siglo VI, se cambia el vestido al estilo de los bárbaros invasores, se reservó el antiguo para el uso litúrgico y eclesiástico. La Iglesia conminó para que se mantuviesen sin alteración alguna los vestidos antiguos, y ese es el origen de que exista para la liturgia un vestido especial.

A) Vestidos litúrgicos interiores

a) **El amito.**—Etimológicamente proviene del verbo latino *amicire* = cubrir, porque con él se cubrían los ministros sagrados la cabeza. Mas este nombre no es anterior al siglo IX. Los *Ordines romani* antiguos lo llaman manteleta o *anagoleium*. En Alemania, después del siglo XI se llamó humeral. Nada tiene que ver con el velo con que se cubrían la cabeza los romanos durante los sacrificios. En realidad fué un ceñidor para ajustar los vestidos al cuerpo. Por vez primera se encuentra como ornamento litúrgico en el *Ordo romanus* I. Lo usaba el Romano Pontífice en las grandes solemnidades; también lo usaban los diáconos y subdiáconos.

Después del siglo X se introdujo la costumbre de cubrir la cabeza con el amito, especialmente en algunas órdenes religiosas. Esto motivó la rúbrica actual de que el obispo imponga sobre la cabeza del nuevo subdiácono el amito y de que, al usarlo los ministros sagrados, se lo pongan primero en la cabeza y luego lo dejen caer sobre el cuello. De aquí se ha tomado el simbolismo del amito como *galea salutis*, casco de salvación, que subsiste juntamente con el de dominar la lengua, según se expresa el pontifical romano en la ordenación de los subdiáconos: *Accipe amictum per quem designatur castigatio oris*.

Como parte del amito se dejaba fuera, se adornó con una franja rica. En la actualidad se ha resucitado esa franja en algunos lugares. En otros ha existido siempre; pero por una mala inteligencia de las cosas se ha añadido otro amito, de tal modo que se tiene un amito para que haga las veces de amito y otro para ostentar la franja.

Ha de ser de lino y ha de tener las dimensiones necesarias para cumplir holgadamente su misión. Ha de tener bordada una cruz (cf. Ceremonial de los obispos I 9,1; *Ritus celebr.*, 1,3); ha de tener unas cintas lo suficientemente largas para poder atarlo. La franja de que antes se ha hablado no está prohibida.

b) **El alba.**—Es la antigua túnica talar de los griegos y romanos. Como vestido específicamente litúrgico se menciona ya en el siglo VI en el concilio de Narbona del 589. Tuvo formas muy variadas según las distintas épocas. Las primitivas eran de lana, y rara vez de lino o seda. Desde el siglo IX se generalizó el uso del lino. A partir del siglo X se la adornó con una franja alrededor en

[49] Testimonios de éste se encuentran en los *Cánones de Hipólito* can.201 y 203; cf. DUCHESNE, *Origines*... p.239; ORÍGENES, *In Lev.* hom.4,4; Monum. Eccl. Lit., I n.1104; PALADIO, *De vita J. Chrysost.*: PG 34,137; SAN JERÓNIMO, *Adver. Pelag.* I; *In Ez.* 13,14.

su parte inferior y en las bocamangas, que más tarde se redujo a dos trozos solamente: uno delante y otro detrás. Luego desaparecieron, para dar lugar después del siglo XV a los encajes. Hoy, en buena hora, se tiende de nuevo a la franja antigua bordada o calada con motivos simbólicos.

Ha de ser de lino. Su simbolismo es bien claro: significa la pureza, según se expresa con toda claridad en la oración que había de decir el sacerdote al vestírsela para celebrar la misa: *Dealba me, Domine, et munda cor meum, ut in sanguine Agni dealbatus gaudiis perfruar sempiternis.*

c) **El cíngulo.**—Entre los antiguos era el complemento imprescindible de la túnica, al menos para salir a la calle. Necesariamente había de entrar entre los ornamentos litúrgicos. No siempre ha tenido la forma de cordón; hasta el siglo XV fué muy general la forma de faja, de unos siete centímetros de ancho, que se adornaba con bordados, piedras preciosas y láminas de oro y plata.

Simboliza la mortificación que debe ceñir a nuestro cuerpo para la guarda de la preciosa virtud de la castidad.

Se han de preferir los cíngulos de lino (decr.2067,1), mas se toleran los de seda y lana (3118).

Una derivación del alba es el roquete, que los eclesiásticos medievales usaban como hábito cotidiano. En Roma se convirtió muy pronto en un distintivo propio de los eclesiásticos más insignes. Poco a poco fué reconocido por todos como prenda peculiar del hábito prelaticio, y así ha quedado consignado en el Ceremonial de los obispos (l.1 c.1 n.2).

En un principio tuvo la misma forma que el alba; luego se ha ido acortando, hasta llegar a tener a veces unas proporciones ridículas. Una buena norma es que lleguen hasta la rodilla. No se considera vestido sagrado; por eso, sobre todo en Roma, para actuar como ministros sagrados se colocan encima la sobrepelliz (decr.3784; 3542,1; 2993,5; 3115,1). Pero se cree que se puede usar sin la sobrepelliz cuando ha de ponerse la capa pluvial para vísperas, bendición con el Santísimo y cosas semejantes. Según el Pontifical romano (p.I *De confirmandis)*, los obispos pueden administrar los sacramentos y sacramentales con sólo roquete, sin sobrepelliz.

Los canónigos, por ser tales, no tienen derecho a usarlo sin especial indulto (decr.3218). Mas en la actualidad lo usan todos cuantos tienen derecho a la muceta. En realidad no deben usarlo en una diócesis extraña, a no ser que acompañen a su propio obispo o representen a éste o al capítulo (can.409 § 2).

d) **La sobrepelliz.**—Trae su origen esta prenda litúrgica de los países del norte, donde, a causa del frío del invierno, los clérigos se ponían unas buenas pellizas gruesas y pesadas y sobre ella se colocaban el alba, que debía de ser muy ancha de cuerpo y mangas. De este alba se deriva la sobrepelliz, que, poco a poco, de hábito coral pasó a ser vestido litúrgico.

En realidad viene a ser un roquete con mangas más cortas y

anchas. Se deben desterrar las sobrepellices con mangas abiertas en forma de aletas, que, afortunadamente, cada vez se ven menos.

La sobrepelliz, junto con la estola, es el vestido litúrgico ordinario para la administración de los sacramentos y sacramentales. Ha de ser de lino, al menos la que se destina para administrar la eucaristía. Se la puede adornar con encaje o puntilla. Pero el mejor adorno es una franja calada o bordada con simbolismos litúrgicos, cuyos modelos se han propagado mucho en nuestros días, especialmente por el periódico sacerdotal *Incunable*, los folletos de Montserrat y de las benedictinas de las Puellas.

B) Vestidos litúrgicos exteriores

a) **La casulla.**—Procede de la antigua pénula romana, o capa cerrada que cubría todo el cuerpo, con un orificio en el centro para introducir la cabeza; por eso se la llamó casulla, o casa pequeña, que es el nombre más general para denominarla. Por su origen se ve que fué una prenda de viaje en invierno, pero poco a poco reemplazó a la toga, y la usaron, con algunos adornos, los grandes romanos en las funciones más solemnes, tanto que en el siglo IV vino a ser el traje senatorial, aunque en los círculos patricios estaba ya pasada de moda. En el culto se usó desde los primeros tiempos. Ya en el siglo II aparece en una pintura de las catacumbas.

Como vestido específicamente litúrgico aparece en primer lugar en el seudo Germán de París [50]. En España, el concilio IV de Toledo (633) alude también a ella como vestido característicamente litúrgico [51]. Según el *Ordo I*, el Papa, al llegar a la iglesia estacional, se reviste de los ornamentos sagrados, el último de los cuales es la casulla (n.34).

La usaban no sólo los sacerdotes, sino también los diáconos y clérigos inferiores: *Pertinet generaliter*—decía Amalario—*ad omnes clericos* [52].

Durante muchos siglos conservó la casulla su forma amplia, noble y elegante. Pero tal forma tenía el inconveniente de impedir el movimiento de los brazos, mucho más si la tela era pesada y rica, como sucedía con frecuencia a partir del período carolingio. Por eso, en los siglos X-XI, se la comienza a recortar por delante en forma redonda, como el vestido sacerdotal de los griegos, o más comúnmente en forma de ángulo. Así aparece, por ejemplo, la casulla que lleva San Clemente en la pintura del siglo XI de la basílica de su nombre en Roma. Duró relativamente poco esta forma, por antiestética. En los siglos posteriores adquiere nuevos matices la forma, que toma sucesivamente la de una campana, una elipsis, hasta que en el siglo XI se la comenzó a recortar por los lados y llegó a la figura conocida en los siglos XVII-XX con el ignominioso nombre de *guitarra*, tan poco conforme con las antiguas tradiciones

50 *Ex*[illegible] PL 43,97.
51 HARDUIN, *Conc. Collect.* III 580.
52 *De eccl. off.* l.2 c.19.

y con la majestad de la liturgia, no sin protesta por parte de algunos, como San Carlos Borromeo y Gavanto.

Posteriormente se han iniciado repetidas veces movimientos en pro de la casulla más amplia, que erróneamente se llamó y continúa llamándose *gótica*, cuando en realidad era la antigua casulla romana, que en el período gótico se adornó conforme a este estilo. El canónigo Bock de Aquisgrán, en Alemania, y dom Pugin, en Inglaterra, fueron los capitanes de ese movimiento hacia mediados del siglo XIX. Pero en Roma no gustó mucho; por eso el 27 de agosto de 1863 mandó la Sagrada Congregación una carta circular a todos los obispos advirtiéndoles que en ciertas diócesis de Inglaterra, Francia, Alemania y Bélgica se habían introducido los ornamentos de corte gótico y se preguntaba si en sus diócesis se había llevado a cabo ese cambio, y, en caso afirmativo, se les invitaba a exponer las razones que habían motivado tal cambio. Aunque no era una prohibición, a muchos pareció así, y la cosa no siguió más adelante.

A principio de este siglo apareció un nuevo intento, patrocinado hasta cierto punto por la moderna renovación litúrgica; por lo cual Roma se reservó la concesión (cf. AAS [1926] p.58). Finalmente, la Sagrada Congregación de Ritos ha publicado una declaración, con fecha del 20 de agosto de 1957, en la que deja al arbitrio prudente de los ordinarios conceder el permiso de los ornamentos al estilo antiguo, pues eran muchos los que pedían tal permiso a la Sagrada Congregación. Sin embargo, exhorta a los ordinarios de lugar que se mire principalmente a la santidad y decoro del culto; que no permitan apartarse de la disciplina aprobada por pura temeridad y arbitrariamente; que de todos modos han de prohibir los cambios que puedan producir perturbaciones o extrañeza en los fieles (cf. AAS 49 [1957] p.762).

En la actualidad abundan las casullas según el corte antiguo, con gran gozo de muchos, pues «ornamentan» mejor al sacerdote. Es cosa bien extraña que durante muchos años, y aun hoy también, aunque en menor escala, se ha visto con prejuicios el ensanche de la casulla, incluso se la ha censurado, y nada se decía acerca de su estilo «recortado» en las otras, que ciertamente se habían alejado muy mucho de la medida comúnmente admitida, según la cual ha de cubrir casi todo el brazo.

Su decoración ha variado mucho con el tiempo. Hoy se estila mucho la cruz en forma de Y, con algún simbolismo litúrgico en la confluencia de los brazos de la cruz. También se usa una sola franja delante y otra detrás en el centro de la casulla, de arriba abajo, o simplemente con un simbolismo cristiano adecuado en la parte que corresponde al pecho, y otro en el mismo sitio de la parte posterior.

No es lícito colocar en los ornamentos negros imágenes de difuntos, ni cruces blancas, ni calaveras con huesos cruzados (decr.4171,1). Los adornos pueden ser bordados o pintados. Se toleran los escudos de armas y blasones.

Se ha de confeccionar con tela de seda, a ser posible natural;

pero se permiten también las de seda artificial. También están permitidas las de tisú de oro o de plata (decr. 3543; 3796; 3628; 3646,2 y 3).

Los sacerdotes han de asesorarse bien en la adquisición de los ornamentos o reparación de los antiguos. Los talleres litúrgicos de las benedictinas españolas y otras religiosas, como las evangélicas..., han trabajado con mucho celo por la dignificación de las ornamentos litúrgicos.

La casulla simboliza la caridad. Así se expresa el Pontifical romano en el rito de la ordenación sacerdotal: *Accipe vestem sacerdotalem per quam caritas intelligitur.* Y cuando se las despliega sobre la espalda, añade: *Stola iustitiae induat te Dominus.*

b) **Dalmática y tunicela.**—La *dalmática* era una túnica larga con dos franjas de púrpura que usaban los habitantes de Dalmacia. A principios del siglo III se convirtió en traje de las personas más distinguidas. Como prenda litúrgica aparece por vez primera en una pintura del siglo III de las catacumbas de Priscila. Según el *Liber Pontificalis,* fué San Silvestre Papa (314-335) quien la prescribió a los diáconos de Roma, con el fin de que se distinguiesen del resto del clero, pues tenían una misión importante. Sin embargo, según el autor de las *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti* (hacia el año 370), parece que sólo la usaban con derecho propio los obispos, pues con algo de ironía dice: *Hodie diaconi dalmaticis induuntur sicut episcopi.* Los papas continúan concediéndola como privilegio hasta bien entrado el siglo VIII, pero ya en esa época su uso se había generalizado.

En el transcurso de los tiempos ha recibido notables transformaciones. Ya en el siglo XI se la recortó algo, y desde el siglo XII se la comenzó a abrir por los lados con el fin de que se la pudiese revestir con más comodidad, incluso llegaron en no pocos lugares a abrir las mismas mangas formando unas aletas. Hoy se tiende a renovar la forma antigua.

La primitiva dalmática fué de lana[53]. Luego se confeccionó preferentemente de seda. De ordinario se empleaba para la dalmática el color blanco y se la recamaba de oro y se la adornaba con dos franjas de púrpura por delante y por detrás, que se llamaban *clavi.*

Ha de ser de la misma materia que la casulla y se debe confeccionar de forma que se distinga en el adorno de la tunicela del subdiácono. El mejor adorno es, como en la antigüedad, dos franjas verticales unidas arriba y abajo, tanto por delante como por detrás, por otras dos horizontales, algo más anchas y adornadas. Se deben desterrar las borlas.

La tunicela.—Es una túnica corta al estilo de la dalmática. Es el vestido propio del subdiácono, aunque no se sabe con certeza cuándo comenzaron a usarla. La miniatura del subdiácono Juveniano que se encuentra en un códice del siglo IX en la Biblioteca Valliceliana de Roma lo representa con túnica sin *clavis* y distinta

[53] *Ordo I:* ANDRIEU, *Les Ordines romani* II p.78.

del alba, pues está sin ceñir[54]. Los subdiáconos generalmente usaban la casulla, como los demás clérigos; pero, cuando creció en importancia el subdiaconado, se pensó en darle un vestido especial semejante al del diácono, pero más sencillo.

Tanto la dalmática como la tunicela simbolizan la alegría; por eso no se usaban en tiempo de penitencia, como en Cuaresma y Adviento. El obispo, al imponer la dalmática al diácono, dice: *Indua te Dominus indumento salutis et vestimento laetitiae et dalmatica iustitiae* (a causa de los *clavis* purpúreos) *circumdat te semper.* Y al imponer la tunicela al subdiácono: *Tunica iucunditatis et indumento laetitiae induat te Dominus.*

c) **Pluvial.**—Según unos, se deriva de la *lacerna* o *birrus* romanos, para preservarse de la lluvia y del frío[55]. Otros creen que proviene de la misma pénula, que solía tener a veces un gran capuchón para preservarse del frío y de la lluvia. Pero Braun, más acertado a nuestro juicio, ha mostrado que la capa pluvial procede de la gran capa con capucha que llevaban en los días solemnes los miembros más destacados de los monasterios, y de modo especial los cantores. De estos monasterios, mediante la influencia de Cluny, pasó a otras iglesias y países; por lo cual se hizo general su uso. Hacia fines del siglo x la capa dejó de ser un ornamento exclusivo del cantor y se extendió al sacerdote y al obispo, como ornamento litúrgico, en casi todos los actos del culto, excepto la misa.

En la actualidad la capa pluvial no pertenece a ningún orden sagrado determinado, pues puede ser usada por todos los clérigos en diversas funciones litúrgicas, y, aunque no indica jurisdicción alguna, su uso está vedado a los laicos (decr.3248,4).

No es posible determinar la fecha en que se suprimió el capuchón. En los monumentos de los siglos XII-XIII que la reproducen no aparece ya, o a lo sumo es tan reducido que más bien parece un adorno. Probablemente contribuyó a ello el hecho de haberse confeccionado las capas en esa fecha con telas muy ricas y, por lo mismo, rígidas y pesadas, por lo cual el capuchón era sumamente molesto. Pero en el siglo XIV se comenzó a agrandar en forma de escudo, y de este modo el antiguo capuchón se convirtió en un motivo meramente ornamental, que en el tiempo del Renacimiento se colocó en la parte media de la capa. Otro de los cambios que introdujo el Renacimiento fué la cadenilla, o más comúnmente un trozo de tela con corchetes, en sustitución de los antiguos broches para cerrar la capa por delante y sujetarla sobre los hombros.

Con el tiempo se dió alguna importancia al broche con que se cerraba la capa, y cuando se unían los dos lados de la capa con un trozo de tela, se ponía un broche meramente de adorno. Tal uso pasó al Ceremonial de los obispos como una especie de rúbricas: *Pluviale cum pectorali in coniunctura illius* (l.1 c.11 n.2). Se conservan

[54] RIGHETTI, o.c., I p.553.
[55] WILPERT, l.c., p.81.

muy buenos ejemplares de estos broches o *formal*, de oro, plata y piedras preciosas.

En la ornamentación de la capa pluvial sólo caben tres franjas: una vertical en la parte media posterior y otras dos situadas en los extremos laterales. Las formas modernas que imitan algo a la antigua son más bellas.

d) **Accesorios del vestuario litúrgico.**—El obispo en la misa pontifical usa, además, los *guantes* y las *cáligas* o calzado de lujo.

Los *guantes* entraron en el vestuario litúrgico exclusivo de los obispos hacia el siglo x. Probablemente se introdujo su uso en las Galias o Italia septentrional, de donde pasó a las demás iglesias. En un principio eran blancos adornados con una cruz o el monograma de Jesucristo en el dorso. Después del siglo XIII se confeccionaron en los diversos colores litúrgicos, excepto el negro, pues en las misas de difuntos y en el Viernes Santo no se usan.

El simbolismo expresado por los guantes es la pureza de intención en las acciones propias del nuevo hombre, según reza el obispo al ponérselos.

Las *cáligas* o zapatos de lujo eran propias de los cortesanos. Luego pasó a la jerarquía de la Iglesia, sobre todo durante la dominación bizantina en Italia. Los mosaicos de Ravena muestran al obispo Maximiano y a un diácono con ricas cáligas. Para los que no eran obispos se consideró como un privilegio especial[56]. Así lo demuestran los rescriptos papales concediendo tal privilegio a los abades, presbíteros y diáconos.

Antes sólo se fabricaban generalmente de cuero, pero desde el siglo XIII aparecen con mucha frecuencia cáligas de telas ricas, incluso recamadas de oro y piedras preciosas. Pronto se fabricaron según los distintos colores litúrgicos.

2. Colores litúrgicos

La cuestión de los colores litúrgicos es muy compleja y difícil. En las antiguas religiones, como la de los chinos, griegos, romanos, egipcios y judíos, existieron colores simbólicos. Acerca de los colores litúrgicos en la Iglesia católica se han dado muchas opiniones. Carece de fundamento aquella que han sostenido algunos autores, según la cual la Iglesia los tomó del Antiguo Testamento. No existen textos ni monumentos que permitan sostener tal opinión.

El color blanco fué el más común en las asambleas litúrgicas, y aunque al principio no se le dió sentido místico alguno, más tarde sí, al menos en las Galias[57]. Mas este color no era exclusivo, pues en los mosaicos antiguos, por ejemplo, los de la capilla de San Sátiro en la basílica ambrosiana (s.IV), los de Ravena (s.VI), los de las basílicas romanas de los siglos VII al IX..., aparece la casulla en los colores marrón, violeta, rojo, azul, verde...

El *Ordo* de San Amando prescribe ornamentos oscuros[58]. Mas

[56] San Gregorio Magno las prohibió a los diáconos de Catania, alegando que sus predecesores sólo las habían concedido a los de Mesina (*Epist.* 8,27).

[57] San Gregorio de Tours menciona la casulla blanca de la solemnidad pascual (*Vitae Patrum* c.8 n.5: PL 71,1045). Lo mismo refiere San Cesáreo de Arlés. Y el seudo Germán de París explica su sentido: en recuerdo de la Resurrección, en la cual el ángel que mencionan los evangelios aparece vestido de blanco (PL 72,98).

[58] DUCHESNE, *Origines...* p.474.

todavía no existe una regla general, pues en el período carolingio existe una gran variedad y riqueza de colores en los ornamentos litúrgicos. Un tratado irlandés sobre los ornamentos de la misa afirma que en la casulla han de hallarse ocho colores: oro (amarillo), azul, blanco, verde, bruno, rojo, negro y púrpura, porque son «misterios y figuras». En el inventario de la iglesia de San Riquier del año 831 aparecen casullas del color castaño, negro, azul, rojo, amarillo [59]. En el siglo XII se usaban en Jerusalén los colores siguientes: Adviento, negro; San Esteban, rojo; Purificación, negro; Pascua, blanco; Pentecostés, rojo; Ascensión, azul; Cuaresma, negro; Epifanía, azul y amarillo; fiesta de la Cruz, rojo [60].

El primer comentador oficial del simbolismo que se atribuye a los colores litúrgicos es Inocencio III. En su tratado sobre los ritos de la misa aparecen bien definidos los cinco colores litúrgicos que se emplean en toda la Iglesia. Tiene de particular ese comentario que en él aparece el color negro para el tiempo litúrgico de Adviento, desde Septuagésima a Pascua y en la fiesta de los Santos Inocentes. El morado puede reemplazar al negro, mas el Pontífice no encuentra en él valor místico alguno. Es Durando de Mende quien nos dice que se emplea el color morado porque es un color sombrío, tétrico y como impregnado de sangre. El color verde debió de embrollar algo a Inocencio III, pues dice que es un color intermedio entre el blanco, el negro y el rojo, y, por lo mismo, que se ha de usar en las fiestas en que no corresponde el color blanco, ni rojo, ni negro. El Papa llega hasta autorizar que puede ser reemplazado por el amarillo.

A fines del siglo XII existía, pues, en Roma un canon completo de los colores litúrgicos. San Pío V, en sus rúbricas generales del misal, consideró como legítimos los cinco colores litúrgicos de Inocencio III. El color rosa, que, según el Ceremonial de los obispos, ha de suplir al morado en los domingos III de Adviento y IV de Cuaresma, prácticamente ha caído en desuso. Por la preciosidad de la materia está permitido usar ornamentos de tisú de oro en sustitución del blanco, rojo, verde y morado; y el de tisú de plata sólo en sustitución del blanco. En algunas diócesis está permitido el color azul para la fiesta de la Inmaculada Concepción.

No obstante la reforma piana, en algunas iglesias particulares se ha utilizado otro color diferente del que prescribe el misal en algunas fiestas; por ejemplo, el rojo en la fiesta del Corpus en Milán y antes también en Francia, Inglaterra y Alemania. La reforma de la Semana Santa también ha modificado algo el uso de los colores litúrgicos de algunos días, como el rojo en la bendición y procesión de las palmas, y el morado en la última parte de la función del Viernes Santo. El nuevo código de rúbricas permite, como puede verse en el apéndice, que en los lugares donde algún color litúrgico tenga un sentido distinto del admitido generalmente en Occidente, se pueda cambiar por otro. En China, por ejemplo, el color blanco

[59] Cf. RIGHETTI, o.c., I p.590.
[60] Ibid., p.591.

es color propio de los lutos. También ha modificado el uso de los colores litúrgicos de algunos días, por ejemplo, el blanco para la bendición y procesión de las candelas del 2 de febrero.

3. Obligación de usar los vestidos sagrados

Es cierto para todos los autores, dice San Alfonso María de Ligorio, que es pecado mortal celebrar sin ningún vestido litúrgico (VI 377). Peca gravemente el que celebra sin alba o sin casulla, o sin estola y sin manípulo a la vez, y, según San Ligorio, Scavini, sin estola o sin manípulo. Con todo, muchos autores más modernos y de gran autoridad piensan como probable que no se peca gravemente si se celebra sin manípulo.

Genicot y Busquet creen como probable que no se comete pecado alguno al celebrar sin ningún vestido litúrgico cuando hay necesidad de consagrar para dar el viático a un enfermo.

Causa grave en este sentido es el tener que administrar el viático a un enfermo o tener que asistir a misa el pueblo fiel un día de precepto. Para San Alfonso María de Ligorio no existe pecado alguno celebrar sin amito o sin cíngulo, si éstos faltan y existe una causa razonable para celebrar la misa, que puede ser el simple fervor devocional o la oportunidad de una limosna [61].

4. Bendición de los ornamentos

Han de ser bendecidos: el amito, el alba, la casulla, la estola, el manípulo y el cíngulo (*Rit. cel.* tít.1 l.2; *Rubr. gener.* XX). También los tres manteles del altar y los corporales con la palia e hijuela. Algunos dudan de la necesidad de bendecir el cíngulo.

Pueden ser bendecidos, y es conveniente que lo sean: el pluvial, la dalmática, la tunicela, la sobrepelliz, el roquete. También el velo humeral, el velo del cáliz y la bolsa de los corporales, el purificador y el manutergio.

Pueden bendecirlos los cardenales y los obispos en todas partes; los ordinarios de lugar, sin carácter episcopal, para su territorio; los párrocos, en todas las iglesias de su jurisdicción; los rectores de iglesias, sólo para éstas; los sacerdotes delegados del ordinario, dentro de los límites de su delegación y jurisdicción del delegante; los superiores de los religiosos y sacerdotes de su religión delegados por ellos, para sus iglesias y oratorios y las de las monjas a ellos sujetas (can.1304). El sacerdote que bendice los ornamentos sin facultad para ello peca, pero su bendición es válida (can.1147 § 3). La fórmula de bendición se encuentra en el Ritual y en el Misal.

Pierden la bendición los ornamentos si sufren tales mutaciones que pierden la forma primitiva, si son vendidos, si se emplean indecorosamente (can.1305).

[61] Cf. SOLANS-VENDRELL, *Manual litúrgico* vol.1 p.134 n.92.

III. Insignias litúrgicas

a) **El manípulo.**—Su origen es desconocido. En la Iglesia aparece como insignia honorífica, como lo atestigua el *Liber Pontificalis* al referir que el papa San Silvestre lo concedió a los diáconos de Roma [62]. Hasta el siglo VI fué un privilegio del clero romano, y extrañó mucho cuando San Gregorio Magno lo concedió al primer diácono de la iglesia de Ravena.

Al principio se llevó en la mano izquierda, que es la que menos se suele usar. Hacia los siglos XII-XIII se comenzó a colocar en el antebrazo. Hasta el siglo IX conserva la misma forma antigua de pañuelo de lujo, más o menos adornado. Más tarde el pañuelo plegado fué tomando la forma de una tira o faja estrecha y larga, con flecos y campanillas en los extremos, de modo que a fines del siglo IX tenía el manípulo casi la misma forma actual.

Lo han usado también los clérigos inferiores, pero no en la mano, sino colgado del cíngulo. En Cluny, cuando los monjes acudían al coro vestidos con albas, llevaban también el manípulo, incluso los hermanos legos; pero el concilio de Poitiers de 1100 abolió tal uso. En la actualidad, el derecho de poder llevar el manípulo corresponde a los que han recibido las órdenes mayores.

Han de ser confeccionados de la misma tela que la casulla. Cuando menos, debiera tener 80 centímetros de longitud por ocho de ancho. Según las rúbricas del misal, se ha de colocar en el centro del mismo una cruz, que el sacerdote y los ministros sagrados han de besar al ponérselo y al quitárselo. La cruz en los extremos del mismo es superflua y puede ser sustituída por otros símbolos.

Cuando se llevaba en la mano el manípulo, era lo último que se tomaba (como en la actualidad el obispo y prelados romanos); pero, cuando se colocó en el antebrazo, se comenzó a colocarlo antes que tomar la estola y la casulla.

Simboliza las buenas obras o frutos; así lo dice el pontífice al imponérselo a los subdiáconos el día de su ordenación: *Accipe manipulum per quem designantur fructus bonorum operum*.

b) **La estola.**—Su origen es también bastante oscuro. Por una parte parece que se deriva del paño sudario llamado *orarion* entre los griegos, que servía para limpiarse el sudor, y por otra, en la iglesia siempre aparece como signo de honor y de dignidad; así lo considera el canon 22 y 23 del concilio de Laodicea, hacia la mitad del siglo IV, con respecto a los diáconos, quienes ya entonces lo llevaban en el hombro izquierdo, pero sin ceñir.

El concilio de Braga del año 675 prescribió que los sacerdotes lo llevasen cruzado en el pecho.

En Roma se encuentran los primeros testimonios en los *Ordines* II (s.XI), V (s.IX-X), VIII (s.VIII-IX) y X (hacia el año 800).

También usaron el *orarion* los subdiáconos y acólitos. Según el

[62] DUCHESNE, I 174,125.

Ordo romanus IX, los diáconos y sacerdotes recibían el día de su ordenación un *orarion* que había sido colocado la noche anterior sobre la tumba de San Pedro.

En algunas diócesis, como la de Maguncia y Verona, llevaban los sacerdotes la estola incluso fuera de las funciones litúrgicas. En otros lugares existía la costumbre de que el neosacerdote la llevase durante un año a partir de la fecha de su ordenación.

Ha de ser de la misma materia que la casulla y ha de tener, como el manípulo, una cruz en el centro. Para su dimensión se ha de tener presente la estatura de quien ha de usarla. Como norma general se puede adoptar que, colocada sobre el cuello, lleguen sus extremos a la rodilla o un poco más abajo. En los extremos no se necesita cruz alguna; puede omitirse o suplirla por cualquier otro símbolo cristiano. Tanto la estola como el manípulo pueden llevar flecos en los extremos.

El obispo y el sacerdote deben colocarla sobre el cuello, con la diferencia de que el sacerdote, siempre que usa alba y cíngulo, debe cruzársela ante el pecho; el obispo siempre ha de dejarla caer en forma de bandas verticales; el diácono ha de colocársela siempre sobre el hombro izquierdo y atársela en el lado derecho.

La estola simboliza la inmortalidad y el yugo del Señor. En la ordenación del diácono dice el obispo al imponérsela: *Accipe stolam immortalitatis*... Y en la ordenación del presbítero: *Accipe iugum Domini*...

c) **El estolón.**—Es una estola de mayores dimensiones, que solía usar el diácono cuando en la misa solemne prescribían las rúbricas el empleo de las planetas en los ministros sagrados.

d) **El palio.**—Es una insignia propia del papa y de los arzobispos; a veces se concede también a algunos obispos o sedes episcopales.

Como insignia propia del papa aparece ya en tiempos del papa San Marcos († 336). Se lo ha querido ver en el famoso marfil de Tréveris del siglo v, en el que aparecen los arzobispos con una banda sobre el cuello y de la que cuelga un extremo de la misma sobre el pecho.

Testimonios más seguros se encuentran en el siglo VI, en el que se multiplican las concesiones del palio por parte de los Romanos Pontífices, no sólo a los obispos de Italia, sino también a los de fuera de ella. San Gregorio Magno lo concedió a San Leandro de Sevilla.

Resulta difícil conocer el origen de esta insignia. Se han dado muchas hipótesis sobre él, desde el palio romano hasta un origen netamente eclesiástico, litúrgico y papal.

Antiguamente se llevaba como una bufanda, de la que un extremo de la misma pendía sobre el pecho, y el resto se enrollaba en el cuello, dejando caer el otro extremo sobre la espalda. Desde el siglo IX toma una forma circular, como en la actualidad, con dos tiras, colgando una sobre el pecho y otra sobre la espalda. La orna-

mentación del palio siempre ha sido a base de cruces, que con el tiempo se aumentaron en número y riqueza. Tuvo cuatro, seis y ocho cruces, generalmente en rojo, y más tarde en negro; en los extremos se ponían a veces franjas y flecos. Actualmente, en los extremos de las tiras que cuelgan se introducen pequeñas planchas de plomo cubiertas con tela negra. El color del palio ha sido siempre blanco. Los tres broches que adornan el palio son puramente decorativos desde el siglo XIII; antes de esa fecha se usaban para tenerlo sujeto.

En sí es una insignia honorífica y jurisdiccional.

Los palios los confeccionan las monjas de Torre di Spechi, de Roma, las cuales utilizan para ello la lana de dos corderitos bendecidos todos los años el día de Santa Inés. Los nuevos palios se llevan en la mañana de la vigilia de los santos apóstoles San Pedro y San Pablo a la confesión de San Pedro, y después de las primeras vísperas los bendice el Sumo Pontífice o un cardenal delegado suyo y se colocan en una caja de plata que se conserva siempre junto al sepulcro del apóstol San Pedro.

Por derecho común, los arzobispos han de pedirlo, dentro de los tres meses después de su confirmación o consagración, por un abogado consistorial, en el consistorio, y si está en Roma, lo recibe de manos del primer cardenal diácono, y si ausente, se encarga a un obispo que haga la imposición.

Antiguamente existió también el racional o superhumeral, que más que insignia era un ornamento sagrado propio de los obispos. Se tiene la primera mención del mismo en el siglo X. En la actualidad sólo lo usan los obispos de Paderborn y Eichstadt (Alemania), los de Nancy y Toul (Francia) y el de Cracovia (Polonia).

e) **Insignias menores.**—1) *Mitra.* Los obispos y sacerdotes cristianos de los primeros tiempos no se cubrían la cabeza durante los actos cultuales[63]. En el siglo IV se habla ya de la mitra como un tocado propio de las vírgenes consagradas a Dios. En el *Liber Ordinum* de la liturgia mozárabe aparece como distintivo propio de las abadesas[64].

En la vida doméstica, tanto los hombres como las mujeres solían cubrir su cabeza. Es posible que de uno de estos gorros se deriven la mitra episcopal y la tiara del Sumo Pontífice, pasando primero por el *camelauco*, o gorro que usaba el papa, por lo menos desde el pontificado de Constantino I (año 708-715)[65], que se llamó *mitra* y *regnum*. A principios del siglo XI, el papa comienza a concederlo como privilegio a otros obispos, abades y sacerdotes de fuera de Roma. Inocencio III lo menciona como un distintivo ordinario del obispo.

La mitra o camelauco ha evolucionado desde entonces en dos formas diversas. Una siguió la forma cónica original, y terminó en

[63] TERTULIANO, *De corona militis* 12; 1 Cor 11,4.
[64] Ed. FEROTIN, col. [illegible]
[65] *Liber Pontificalis*, ed. DUCHESNE, I [illegible]

la tiara actual, propia sólo del papa. La otra, de cónica pasó a ser esférica con una hendidura en el centro; más tarde esta hendidura se estrecha más, formando dos picos en los lados derecho e izquierdo; por fin, los picos de los lados pasan a la parte anterior y posterior, y tenemos la mitra actual, con diverso diseño en la forma y en sus dimensiones. En algunos lugares, como en Italia, la mitra ha tomado una longitud excesiva; existen allí mitras de 50 a 55 centímetros de altas, mientras que las antiguas sólo tenían de 19 a 22.

Las dos bandas pequeñas que cuelgan por detrás no son una reminiscencia pagana, sino una costumbre de la época.

En la Edad Media se usaban tres clases de mitras: una toda blanca, otra con una franja rica, en forma vertical, y la tercera con una franja vertical y otra circular a la vez. El Ceremonial de los obispos distingue todavía tres tipos de mitras: la *preciosa*, recamada de oro y piedras preciosas; la *aurifrigiata*, que puede ser de tisú de oro o de seda blanca con algunas piedras preciosas y ligero recamado de oro; y la *simple*, de seda blanca o de tela de lino blanqueado con franja roja en los apéndices (l.1 c.17 n.1-4).

2) *El báculo*.—La mención más antigua que se conoce del báculo como insignia litúrgica se encuentra en el *Liber Ordinum* de la liturgia mozárabe, en el rito de la bendición de un abad: *Tradetur ei baculum ab episcopo*[66]. Pero se ha de pensar que también lo usaban los obispos. San Isidoro ve en él un signo de la autoridad episcopal[67].

Sin embargo, las primeras representaciones del báculo no son anteriores al siglo VIII.

La forma más antigua del báculo era la de un asta de madera rematada en una bola o en una cruz, como aparece en el díptico de Monza, o también terminada en un pequeño travesaño horizontal, de hueso o de marfil, en forma de *tau* griega; por lo que se le dió el nombre de *tau*. Existen todavía algunos de éstos, como el de Santo Domingo de Silos (s.XI) y el de San Eriberto, arzobispo de Colonia, también del siglo XI.

En el siglo XIII comienzan a generalizarse los báculos terminados en espiral, en la que se grababan figuras o episodios bíblicos o símbolos cristianos. En la actualidad se construyen báculos muy bellos con la voluta apenas apuntada.

3) *El anillo*.—En España aparece ya en el siglo VII como insignia peculiar de la dignidad episcopal, y simbolizaba los desposorios místicos entre el obispo y su iglesia. San Isidoro lo considera como sello de los documentos del obispo, y, por lo mismo, se le otorgaba también para poder autenticar sus propios actos[68]. Con tal fin era ya conocido desde muy antiguo.

Los abades comenzaron a llevarlo desde el año 1000, y antes sólo por especial privilegio de la Santa Sede.

Generalmente se hacían de oro con adornos de piedras preciosas.

[66] Ed. Férotin, col.50.
[67] *De eccl. off.* II 7.
[68] Ibid., l.2 c.5 n.12.

Se desconoce el origen del anillo llamado «del Pescador», con el que el papa sella los breves apostólicos. La primera mención de tal anillo aparece en una carta de Clemente IV en 1265.

4) *La cruz pectoral.*—Probablemente procede de los *eucoplias*, o láminas de metal en forma de cruz que contenían reliquias de mártires, cosas santas, sentencias de los evangelios, jaculatorias e incluso reliquias de la Veracruz. Los obispos solían llevar estas eucoplias. Se sabe que las llevaron San Gregorio de Tours, San Gregorio Magno, San Aidiano († 651), Rotadio de Soissons († 868) y Elfego de Canterbury († 1012).

Como ornamento litúrgico del papa es mencionada por vez primera por Inocencio III. Pero mucho antes la llevaron obispos y abades.

PARTE SEGUNDA

LITURGIA EUCARISTICA *

CAPÍTULO 7

NOCIONES GENERALES

I. Nociones doctrinales

La Eucaristía en la economía de la redención

«Christianae religionis caput ac veluti centrum sanctissimae Eucharistiae Mysterium est» [1]. La eucaristía es, efectivamente, como la síntesis de todo el cristianismo.

ES EL CENTRO DE LA LITURGIA

«Todos los demás *sacramentos*—dice Santo Tomás [2]—están ordenados a este sacramento como a su fin. Es claro que el sacramento del orden está ordenado a la consagración de la eucaristía. El sacramento del bautismo está ordenado a recibir la eucaristía; a esto mismo también nos dispone la

* *BIBLIOGRAFIA.*—AMALARIO († 850), *De officiis ecclesiasticis libri IX:* PL 105,985-1242; ANDRIEU (M.), *Les Ordines romani du haut Moyen-Age:* I. *Manuscritos.* II. *Textos:* «Spicilegium Sacrum Lovaniense» (Lovaina 1931; 1948); ARNOLD (A.), *Der Ursprung des christlichen Abendmahles im Lichte der neuesten liturgiegeschichtlichen Forschung* (Freibourg 1943); BATIFFOL, P., *Leçons sur la Messe* (París 1923); BAUMANN, T., S. I., *El misterio de Cristo en el sacrificio de la misa* (Madrid 1946); BAUMSTARK, A., *Das Missale Romanum* (Eindhoven-Niemengen 1929); *Die Messe in Morgenland* (Kempten 1906); *Liturgie Comparée* (Chevetogne 1940); BECK, A., *La santa misa, explicada según la encíclica «Mediator Dei», de Su Santidad Pío XII* (Barcelona 1955); BENEDICTO XIV, *De sacrosancto Missae sacrificio libri tres* (Roma 1748); BONA, CARD. IOAN., *Rerum liturgicarum libri duo* (Torino 1763); BOTTE, B., et MOHRMANN, CHR., *L'ordinaire de la Messe. Texte critique, traduction et études* (Etudes liturgiques, 2) (París-Lovaina 1953); BRUYLANTS, O. S. B., P., *Les oraisons du missel romain. Texte et histoire* 2 vols. (Etudes liturgiques, 1) (Louvain 1952); CAGIN, P., *L'Eucharistie canon primitif de la Messe* (París 1919); CAPELLE, B., *Pour une meilleure intelligence de la Messe* (Louvaine 1946); CARONTI, E., *Il sacrificio cristiano e la liturgia de la Messa* (Torino 1922); CASEL, O., *Le Mémorial du Seigneur dans la liturgie de l'antiquité chrétienne* (Lex Orandi, 2) (París 1945); CROEGAERT, A., *Les rites et les prières du saint sacrifice de la Messe* (Averbode 1938-1939) 3 vols.; DURANDO, G., *Rationale divinorum officiorum* (Lyón 1574); ELLARD, G., *The mass in Transition* (Milwaukee 1956); ERNI, R.; GUGLER, A., etc., *La misa, sacrificio de la Iglesia* (Barcelona 1958); FERRERES, J. B., *Historia del Misal romano* (Barcelona 1929); FORTESCUE, A., *The Mass. A study of the Roman Liturgy* (London 1912); GUARDINI, R., *El testamento del Señor* (Barcelona 1955); JUNGMANN, J. A., S. I., *El sacrificio de la misa. Tratado histórico-litúrgico* (BAC Madrid 1953, 2.ª ed.); LEPIN, M., *L'idée de la Messe d'après les théologiens depuis l'origine à nos jours* (París 1926); MASURE, E., *Le sacrifice du Chef* (París 1944) 10 ed.; *Le sacrifice du Corps Mystique* (París 1950); MOLIEN, L., *La prière de l'Eglise. Liturgie de chaque jour, Messe et Office* (París 1944) 3 vols.; NOËLE MAURICE-DENIS y ROBERT BOULET, *Eucharistie ou La Messe dans ses variétés, son histoire et ses origines* (París 1953); PRAT, TR., *El Santísimo Sacramento del Altar:* I. *En la Iglesia universal* (Barcelona 1952); PEREZ DE URBEL, FR. JUSTO, *La santa misa. Estudio histórico, teológico y litúrgico* (Madrid 1951); RIGHETTI, M., *Historia de la liturgia:* II. *La Eucaristía. Los sacramentos. Los sacramentales* (Madrid 1950); RODRIGUEZ MEDINA, D., *Introducción a la teología pastoral de la misa* (Madrid 1960); ROGUET, A. M., *La Messe, approches du mystère* ([illegible] L'Esprit liturgique, 2) (París 1952); RUIZ BUENO, D., *Padres Apostólicos* (Madrid 1950); SOLANO, J., S. I., *Textos* [illegible]

[1] *Mediator Dei:* AAS 39 (1947) 547.

[2] *Summa* 3 q.65 a.3c.

confirmación, para que no nos avergoncemos de recibir este sacramento. También por la penitencia y por la extremaunción prepárase el hombre a recibir dignamente el cuerpo de Cristo. El matrimonio se refiere a este sacramento, al menos por su significación, en cuanto simboliza la unión de Cristo y de la Iglesia, representada por el sacramento de la eucaristía». La eucaristía es la fuente de donde manan todas las gracias que los demás sacramentos nos comunican. Más aún, contiene al Autor de todas las gracias [3].

La Iglesia ha comprendido esta luminosa realidad, y por eso generalmente asocia la administración de los sacramentos al sacrificio de la misa, o prepara dentro de la misa la materia que ha de servir para su confección.

Esta íntima relación entre la eucaristía y los demás sacramentos, hoy frecuentemente olvidada en la práctica, era intensamente vivida por la Iglesia de los primeros siglos. El bautismo y la confirmación no sólo se administraban en la misa, sino que se los consideraba como formando un todo, desde el punto de vista litúrgico, con la comunión, a la que preparaban y con la que el neófito alcanzaba la plenitud de su ser cristiano. Eran las tres fases de la iniciación cristiana. La penitencia se administraba a los pecadores públicos en la misa del Jueves Santo. Los sacramentos del orden y del matrimonio conservan aún su íntima conexión con la misa. La extremaunción se administra con los óleos consagrados en la misa del Jueves Santo [4].

El oficio divino diario está también íntimamente relacionado con la misa. Se puede decir que litúrgicamente forman un todo. Las horas canónicas giran en torno a la misa, y de ella reciben su virtud santificadora, y a ella deben el ser una alabanza agradable a Dios. El misterio del día, que en la misa ha adquirido una presencia misteriosa. pero real, sirve de tema a las Horas. Diríamos que se halla como diluído en ellas, para que podamos asimilárnosle más fácilmente.

También el año litúrgico tiene su centro en la eucaristía. Ambos tienen como fin la representación del misterio de Cristo. Se diferencian únicamente en la forma en que nos presentan este único misterio. La misa de un modo sintético, el año litúrgico poniendo de relieve en cada fiesta algún aspecto parcial de ese único e indivisible misterio [5]. «Del hecho de que en la misa, bajo el velo de signos sensibles y eficaces, viven y se concentran en sumo grado todas las fases del misterio de Cristo, historia sagrada presente, pasada y futura, y que todas las otras partes de la liturgia están ordenadas a la misa como a su centro, podemos conocer cuál sea el sentido de las fiestas litúrgicas y de los ciclos litúrgicos. Si, en efecto, en la misa se concentran

ristianos primitivos. Edición bilingüe de los contenidos en la Sagrada Escritura y los Santos Padres, con introducciones y notas (Madrid 1952-1954) 2 vols.; VIANA, P. JESÚS F. DE, O. P., *La participación de los fieles en la misa:* «Cuadernos sacerdotales», 4-5 (Salamanca 1959); VONIER, A., *Doctrina y clave de la Eucaristía* (Buenos Aires 1946).

Directorios de la misa.—*A Messa figlioli*, directorio para la diócesis de Bolonia, de cardenal Lercaro; *Allons à l'autel du Seigneur*, para la diócesis de Namur (Gembloux 1957); *Autour de l'autel du Seigneur*, para la diócesis de Malinas (Bruxelles 1957); *Directoire pour la pastorale de la Messe à l'usage des diocèses de France* (París 1956); *Pour une Messe plus fraternelle*, para la diócesis de Tournai (1956); *Die Richtlinien zur Gestaltung des pfarrlichen Gottesdienstes*, para toda Alemania (Trier 1953); *Directorio diocesano para la santa Misa*, para la diócesis de Barcelona (1958); *La oración del pueblo de Dios*, para la diócesis de Zaragoza; *Directorio pastoral de la misa*, para la diócesis de Vitoria; *Directorio litúrgico pastoral del Episcopado Argentino, para la participación activa de los fieles en la santa misa* (1958).

[3] *Catecismo Tridentino* II c.4 n.47-48.

[4] C. VAGAGGINI, O. S. B., *El sentido teológico de la liturgia*. Traducción española, BAC (1959) p.168ss.

[5] A. PASCUAL, *En el año litúrgico se representa de un modo real el misterio de Cristo:* «Liturgia», 8 (Silos 1953) 330.

sacramental y litúrgicamente, con sumo grado de expresión y de eficacia, todas las fases del misterio de Cristo, hay que decir que toda misa es Adviento, Navidad, Epifanía, Jueves Santo, Viernes Santo, Pascua, Ascensión, Pentecostés, Cristo Rey, Todos los Santos» [6].

Es el centro y síntesis de la redención

Es también el centro y la síntesis de la historia de la redención del género humano. En cada misa se dan cita el pasado, el presente y el futuro, o sea, toda la historia sagrada desde la creación del primer hombre hasta la consumación de los siglos con la parusía final.

El pasado.—La misa es la renovación incruenta del único sacrificio plenamente aceptable a Dios: el de Cristo. Todo lo que precede a este sacrificio desde Adán hasta Cristo, sacrificios, actos de virtud, culto, si le era agradable a Dios, lo era única y exclusivamente por el sacrificio futuro de Cristo. Así, pues, cuando celebramos una misa, entramos en comunión con el misterio de Cristo y, mediante él, con todo el Antiguo Testamento.

El presente.—La misa significa y realiza la unión del hombre con Cristo. Comulgar es entrar en comunión vital con la obra redentora de Cristo, hacer que ésta se nos aplique. En la misa damos a Dios el culto más perfecto posible y hacemos correr por la Iglesia los tesoros infinitos de Cristo. La eucaristía realiza también la unidad de todos los que formamos el Cuerpo místico. Celebrar una misa es poner en tensión todo el potencial de gracia que Cristo conquistó para su esposa, la Iglesia.

El futuro.—«Siempre que vosotros comiereis de este pan y bebiereis de este cáliz, anunciaréis la muerte del Señor hasta que venga» [7]. *Donec veniat!* La misa es una pregustación de la gloria. Es una parusía que prepara la parusía final. Es, además, un *pignus futurae gloriae*, es adquirir un derecho a la eterna felicidad.

En resumen, la misa «es el nudo en el que, bajo el velo de signos sagrados eficaces, viven y se concentran todas las fases del misterio de Cristo, historia sagrada, misterio de la Iglesia; término sumo del pasado, realización plenaria del presente, tendencia hacia el futuro que profetiza, anuncia, inicia y al que está toda dirigida:

Oh sacrum convivium in quo Christus sumitur;
recolitur memoria passionis eius;
mens impletur gratia
et futurae gloriae nobis pignus datur» [8].

Es el lazo que une a las Iglesias triunfante, purgante y militante

El sacrificio eucarístico es asimismo el lazo que une a las Iglesias triunfante, purgante y militante. En ninguna parte ha hallado una expresión tan precisa el dogma de la comunión de los santos como en la liturgia de la misa. El primer culto a los mártires se lo da la Iglesia primitiva, celebrando sobre sus tumbas el sacrificio eucarístico. Nombrar a los muertos en la misa es asociarles a la celebración eucarística. Borrar sus nombres de los dípticos era romper la comunión con ellos.

La actual liturgia de la misa romana da un relieve especial a esta gran realidad en el mismo canon. Nosotros, los miembros de la Iglesia militante, ofrecemos el sacrificio de la misa, *communicantes et memoriam venerantes,*

[6] Vagaggini, o.c., 172.
[7] 1 Cor 11,26.
[8] Vagaggini, o.c., 160.

in primis gloriosae semper Virginis Mariae..., y lo ofrecemos por todos los que duermen *in somno pacis*. Las fiestas de los santos y los sufragios por los difuntos son la consecuencia lógica de esta realidad.

La eucaristía y la creación

Las anáforas primitivas, y muchas de las anáforas orientales actuales, asocian también a la eucaristía *la creación*. Esta aporta la materia del sacrificio y de esta forma une su voz a la acción de gracias y a las alabanzas que Cristo, en nombre de ella, da al Padre.

Múltiples aspectos de la eucaristía

Es tal la riqueza de contenido del misterio eucarístico, que es necesario contemplarlo desde varios ángulos para lograr formarse una idea clara de su naturaleza. Pretender dar una definición o concretar en una expresión todo lo que sobre la eucaristía se puede decir, es correr el riesgo de quedarse en puras generalidades, que ayudan muy poco a su comprensión.

La eucaristía es la Pascua de la Nueva Ley [8*]

«Desiderio desideravi hoc Pascha manducare vobiscum, antequam patiar» [9]. Con estas palabras del Señor comienza San Lucas el relato de la última cena e institución de la eucaristía. Cristo esperaba con tanta ansia esa Pascua, porque en ella se iba a efectuar el relevo de la Pascua judía por la Pascua cristiana. En adelante el simbólico cordero sería sustituído por el Cordero de Dios, por Cristo: *Pascha nostrum immolatus est Christus* [10].

Para explicar la Pascua cristiana, los Santos Padres y la liturgia acuden a la Pascua judía. En ésta ven una imagen perfecta de aquélla. Sigamos nosotros también en su método.

Los hebreos viven en Egipto bajo la opresión de los egipcios, que les tratan como a esclavos. Para librarles, Dios suscita un gran profeta, Moisés, que se pone al frente de su pueblo e intercede ante el Faraón por él. Al negarse éste a dejar salir al pueblo hebreo de Egipto, Dios viene en su ayuda y *pasa* (pascua) por todas las casas dando muerte a los primogénitos. Unicamente se libran las familias hebreas, que por indicación de Moisés han marcado sus puertas con la sangre del cordero. Nuevamente libra Dios a su pueblo del poder de los egipcios, haciéndole *pasar* incólume por medio del mar Rojo. Una vez libres, Dios pacta con ellos una alianza sobre el Sinaí.

Para conmemorar todas estas maravillas celebran todos los años la fiesta de Pascua: el paso del Señor por Egipto para librarles y su paso por el mar Rojo.

El paralelismo con la Pascua cristiana es perfecto.

Como el pueblo hebreo, también el género humano se hallaba

8* MARTIMORT, A. G., *En mémoire de moi* (París 1954) p.12-21.

9 Lc 22,15.

10 1 Cor 5,7.

aherrojado por el demonio. Víctima del pecado, la humanidad caminaba como una *massa damnata* hacia el infierno.

Para librarla envía Dios a un nuevo Moisés, a su Hijo, quien con su sangre nos libra del poder del demonio. Cristo—y nosotros con El—*pasa* por la muerte y resucita triunfador, llevando tras sí a la humanidad cautiva, y firma con ella la nueva alianza.

Como *recuerdo* perenne de todas estas maravillas instituye la nueva Pascua, la eucaristía. Al lado de ésta, la Pascua judía era una sombra. El Cordero que el pueblo cristiano inmola y come es el mismo Cristo, *in ara crucis torridum* [11]. Toda misa es una Pascua. Cristo renueva su paso: su muerte y su triunfo [12]. Pascua es la fiesta cristiana por excelencia. Mejor dicho toda fiesta es una Pascua, puesto que ésta consiste fundamentalmente en la renovación de la Pascua de Cristo en la misa [13].

Memorial [14]

Jesucristo, como acabamos de ver, instituyó la eucaristía durante el banquete pascual. Era éste, por voluntad de Dios, un banquete conmemorativo: «Este día será para vosotros memorable y lo celebraréis solemnemente en honor de Yahvé de generación en generación; será una fiesta a perpetuidad» [15]. Cristo conserva el carácter conmemorativo de la Pascua, pero da un nuevo contenido a ese recuerdo. La Pascua por él instituída será un memorial que renovará incesantemente el objeto recordado: su persona y su obra redentora.

La forma escogida para renovar el *transitus Domini* es la de un banquete conmemorativo, como lo era la de la Pascua judía. Las palabras del Señor son bien explícitas: «Hoc facite in meam commemorationem» [16]. Y San Pablo: «Quotiescumque enim manducabitis panem hunc et calicem bibetis, mortem Domini annuntiabitis donec veniat» [17].

La eucaristía es, pues, por voluntad de su Fundador, un memorial, un banquete conmemorativo. Aun sin esta voluntad expresa de Cristo, lo hubiera sido para los apóstoles. El simple hecho de reunirse para repetir lo que el amado Maestro había realizado en la última cena, les hubiera llevado a evocar la vida y la obra de Cristo.

Por eso no tiene nada de extraño que los primeros cristianos

[11] Himno de Pascua (Breviario).

[12] Concilio de Trento, ses.13 c.5. Cf. A. G. MARTIMORT, *En mémoire de moi* (París 1954) 125s.

[13] El concilio de Trento (ses.22 c.1) resume así todo esto: «Después de haber celebrado la Pascua, que la multitud de los hijos de Israel inmolaba en memoria de la salida de Egipto, instituyó (Jesucristo) la Pascua nueva, es decir, la inmolación de sí mismo bajo signos sensibles por la Iglesia, por mediacion de los sacerdotes, en memoria de su paso de este mundo al Padre, cuando nos rescató con la efusión de su sangre y nos libró del poder de las tinieblas y nos trasladó a su reino».

[14] O. CASEL, *Le Memorial du Seigneur*. Traducción del alemán: Les Editions du Cerf (París 1945); M. PALACIOS, O. S. B., *Algunos aspectos del canon de la misa: La misa como memorial*: «Liturgia», 5 (1952) p.347-352.

[15] Ex 12,14.

[16] Lc 22,19.

[17] 1 Cor 11,26.

viesen en la misa principalmente este aspecto. Hoy la piedad y la teología han olvidado un tanto esta realidad importantísima. La realidad, sin embargo, sigue siendo la misma: la misa es el memorial del Señor.

La liturgia no lo ha olvidado nunca. Todas las liturgias expresan este convencimiento en la *anámnesis*. La liturgia romana lo hace mediante la oración *Unde et memores: Memores... eiusdem Christi Filii tui Domini nostri tam beatae Passionis, necnon et ab inferis Resurrectionis, sed et in caelos gloriosae Ascensionis*. Otras liturgias desarrollan mucho más este repaso de los misterios de nuestra redención. A veces precede a la consagración este recuerdo; lo más frecuente es que siga inmediatamente, como en la misa romana.

El sentido de esta *anámnesis*, o memorial, hay que buscarlo en la consagración. En rigor habría que hablar de dos memoriales: la consagración, memorial objetivo, y la *anámnesis* propiamente dicha, que es un memorial subjetivo. Relacionando un memorial con el otro, podríamos decir que el fin de la *anámnesis* es hacer explícito lo que en la consagración se ha realizado *in mysterio* bajo el velo de signos sensibles.

La misa es, pues, un memorial. Hoy se empieza a revalorizar este aspecto en la catequesis. En la Edad Media fué la base de las explicaciones de la misa. Lástima que entonces, por falta de claridad en las ideas, degenerase en un simbolismo inconsistente y amanerado, que veía en todos los detalles la representación de la pasión del Señor.

BANQUETE CONMEMORATIVO Y SACRIFICAL. MISA Y ÚLTIMA CENA

En la Sagrada Escritura y en los primeros escritos cristianos la misa aparece como un banquete sagrado. La idea de sacrificio, que al correr de los siglos pasará a primer plano, es mucho menos explícita, hasta el punto de dar pie a muchos acatólicos para afirmar que los primeros cristianos no veían en la misa un sacrificio.

La eucaristía fué instituída durante el banquete pascual y bajo la forma de una comida conmemorativa. La Iglesia apostólica conservó por algún tiempo ambos elementos. Los abusos a que podía dar lugar, y que San Pablo [18] se vió ya obligado a corregir, por una parte, y, por otra, la conveniencia de dar a la reunión un carácter más sagrado, hizo que pronto el ágape se separase de la eucaristía. Esta, sin embargo, conservó el carácter de banquete conmemorativo.

Cristo, como hemos dicho, instituyó la eucaristía bajo la forma de un banquete y mandó a sus discípulos que repitiesen lo que él había realizado [19]. Así, pues, la última cena es el modelo, la forma constitutiva de toda celebración eucarística. Por eso, la misa, como la última cena, es esencialmente un banquete, calcado sobre aquel aun en su forma exterior. En ambos, los fieles se acercan a la mesa

[18] 1 Cor 11,17-34.

[19] «Mientras comían, Jesús tomó pan, lo bendijo, lo partió y, dándoselo a sus discípulos, dijo: «Tomad y comed, este es mi cuerpo». Y tomando un cáliz..., se lo dió, diciendo: «Bebed de él todos...» (Mt 26,26-28).

para recibir pan y vino, convertidos en el cuerpo y sangre de Cristo, como alimento y como bebida.

Para comprender la misa hay que acudir a la última cena. La realidad es idéntica. El sentido es también el mismo. Esto es de extraordinaria importancia para la catequesis de la misa. En la última cena, Cristo convoca en torno suyo a sus discípulos para hacerles partícipes de la muerte que al día siguiente ha de sufrir, entregándoles su cuerpo y su sangre, que será derramada por ellos. En la misa nos convoca exactamente para lo mismo. La única diferencia entre ambos está en que en la última cena Cristo les dió su cuerpo y sangre personalmente, mientras que en la misa se ofrece por ministerio del sacerdote y nos hace partícipes de la muerte pasada.

La forma de banquete adoptado por Cristo para la renovación de su pasión es aptísima para expresar el sentido y contenido del sacrificio eucarístico. La comunidad cristiana, convocada por el Señor *(Hoc facite in meam commemorationem)*, se reúne en torno de la mesa para *recordar* lo que Cristo hizo por nosotros sobre el Gólgota y estrechar cada vez más su unión con El, recibiéndole bajo los signos de la palabra inspirada y bajo los signos sacramentales del pan y vino eucaristizados.

También es muy apta la forma de banquete para expresar otro de los frutos de la eucaristía: la unión de todos los cristianos. La participación de todos en la misma *mensa dominica* significa y realiza perfectamente esta unión.

Sacrificio y sacramento del cuerpo y sangre de Cristo

En la teología y en la literatura de los últimos siglos se estudian estos dos aspectos por separado y partiendo de dos principios distintos. Para probar la naturaleza de la eucaristía como sacrificio se busca la noción genérica de sacrificio [20] y se la aplica a la misa; para probar su naturaleza como sacramento se acude a la noción general de sacramento. Este modo de proceder tiene el inconveniente de producir la impresión de que se trata de dos cosas distintas. ¿No se deberá a esto el que los fieles no vean en la consagración más que la preparación de la materia para la comunión?

Creemos mucho más luminoso y seguro partir de un concepto único: el de *sacramentum*, dando a esta expresión el sentido amplio que le da la liturgia y la tradición patrística. Es el camino seguido por Santo Tomás: «Hoc *sacramentum* simul est sacrificium et sacramentum: sed rationem sacrificii habet in quantum offertur; rationem autem sacramenti, in quantum sumitur» [21]. San Agustín define también el sacrificio partiendo del concepto de sacramento: «Sacrificium ergo visibile invisibilis sacrificii sacramentum, id est, sacrum signum est» [22].

[20] Este procedimiento nos parece poco acertado. La misa es un sacrificio. Pero un sacrificio especialísimo. Su naturaleza hay que buscarla partiendo de la Sagrada Escritura y de la tradición. No de una noción apriorística.

[21] 3 q.70 a.5.

[22] *De civitate Dei* X 5: «Obras de San Agustín», ed. BAC (Madrid 1948) vol.17 p.639.

Sacrificio de Cristo.—La misa es un sacrificio relativo. Es la renovación del sacrificio de Cristo sobre la cruz. Para penetrar en la naturaleza de la misa, hay que conocer bien antes la naturaleza del sacrificio de la cruz.

Cristo ofreció sobre el Gólgota un auténtico sacrificio, en el que fué al mismo tiempo víctima y sacerdote, un sacrificio ofrecido por la sociedad pecadora y en sustitución suya.

El acto fundamental del sacrificio de Cristo lo constituye la inmolación de su cuerpo sobre la cruz, convertida en altar, y la separación de su carne y su sangre, que fué lo que le causó la muerte. Esto conviene tenerlo muy en cuenta para comprender el *sacramentum, sacrum signum*, de las palabras consecratorias: *Este es mi cuerpo... Esta es mi sangre..., que será derramada por vosotros.* En ese momento culminó su vida, informada toda ella por su misión redentora. «Christus dilexit nos et tradidit semetipsum pro nobis, hostiam et oblationem in odore suavitatis» [23]. Como sacerdote, puso en ese momento todo su amor en el acto sacrifical que iba a realizar: «Christus dilexit nos... Christus factus est *pro nobis* obediens usque ad mortem, mortem autem crucis» [24]. Santo Tomás ve en esa entrega amorosa la causa de que su sacrificio le fuese tan agradable a Dios [25]. Como víctima ofreció su propia carne, que constituía la víctima más agradable a Dios y la que mejor representaba a la humanidad pecadora. «Quid tam congruenter ab hominibus sumeretur quod pro eis offerretur, quam humana caro? Et quid tam mundum pro mundandis vitiis mortalium quam sine contagione carnalis concupiscentiae caro nata in utero et ex utero virginalis? Et quid tam grande offerri et suscipi posset quam caro sacrificii nostri, corpus effectum sacerdotis nostri?» [26].

Mas, si es verdad, como acabamos de ver, que el sacrificio de Cristo lo constituye su muerte; para formarse una idea completa de este sacrificio, hay que proyectarle sobre toda su vida. Esa, desde el momento de la encarnación hasta la ascensión, poseía un sentido sacrifical: era o una preparación o una prolongación del Gólgota. Toda su vida constituía el *misterio de Cristo* [27]. Téngase esto en cuenta para lo que luego diremos.

Cuadro ritual en que se renueva el sacrificio de Cristo.— «La teología moderna acostumbra a discutir largamente sobre la naturaleza del sacrificio en abstracto, aplicando luego esas conclusiones *a priori* acerca de la esencia del sacrificio al holocausto cristiano, tanto natural como sacramental... Santo Tomás se muestra muy moderado en su celo por investigar la naturaleza del sacrificio. Creo no ser el único en afirmar que poco ha ganado la teología del sacri-

[23] Eph 5,2.
[24] Phil 2,8.
[25] 3 q.48 a.3.
[26] SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*, citado por Santo Tomás 3 q.48 a.3.
[27] Cf. VAGAGGINI, o.c., 140-150.

ficio cristiano después de tantas investigaciones efectuadas recientemente acerca de la naturaleza del sacrificio en general» [28].

Hacemos nuestras estas palabras de dom Vonier. El camino más directo para penetrar en la naturaleza de la eucaristía sacrificio y sacramento es acudir al relato de la institución y al cuadro ritual en que la Iglesia lo renueva. En la última cena, el Señor tomó pan y se lo dió a sus discípulos diciendo: «Hoc est corpus meum quod pro vobis tradetur» [29]. Luego tomó el cáliz y se lo ofreció, diciendo: «Hic est enim sanguis meus novi et aeterni testamenti, qui pro multis effundetur in remissionem peccatorum» [30]. El sentido de este rito es claro: el Señor toma el pan y el cáliz (materia) y sobre ellos pronuncia unas palabras (forma) que significan y realizan su transubstanciación en su cuerpo y sangre.

Tenemos, pues, delante un *sacramentum*: un signo eficaz que realiza lo que significa. *Vi verborum*, el Señor tiene en sus manos y da a los apóstoles únicamente su cuerpo y su sangre. Por concomitancia están también su alma y su divinidad. Mas esto, podríamos decir, es ajeno al *sacramento*.

Las palabras del Señor dicen más. El cuerpo y sangre que entrega a los apóstoles no son los que tiene en aquel momento, sino el cuerpo que será entregado y la sangre que será derramada, o sea, el cuerpo y sangre inmolados sobre la cruz. Por tanto, ese sacramento es al mismo tiempo sacrificio: el sacrificio que Cristo ofrecerá al día siguiente sobre el Gólgota y que ahora les *presenta* por adelantado.

La misa es la reproducción fidelísima de la última cena. Por tanto, *a priori* podríamos afirmar que la Iglesia conservará el *rito* de la última cena. Así es, efectivamente. En la misa se reproducen con verdadera escrupulosidad las palabras y los gestos del Señor. Estas palabras y gestos forman la parte central y esencial de la misa: la consagración.

Mas, como la misa es el sacrificio de Cristo ofrecido por la Iglesia, ésta se ha creído en el deber de crear en torno de esta parte central toda una riquísima liturgia que encuadra y da relieve a las palabras sacramentales. El conjunto de oraciones, lecturas, cantos, etc., que forman la misa participan de la dinámica de las palabras sacramentales de la institución y contribuyen a hacer la renovación del sacrificio de la cruz más eficaz y más vívida.

La liturgia de la palabra nos presenta a Cristo bajo el velo de las Sagradas Escrituras, que oficialmente se proclaman ante la asamblea reunida. Es minimizar el valor de esta parte de la misa considerarla como simple preparación de la misa sacrifical. La proclamación del *Verbum Dei* tiene sentido en sí. Nos comunica, bajo el signo de la palabra revelada, interpretada por la Iglesia docente en la homilía, a Cristo. A través de las perícopas del año litúrgico, la Iglesia nos

[28] Dom Vonier, *Doctrina y clave de la eucaristía* p.92-161. Trad. española, Emecé (Buenos Aires 1946).
[29] 1 Cor 11,24.
[30] Mt 26,28.

presenta todo el misterio de Cristo en su realidad histórica (Nuevo Testamento) y en las figuras del Antiguo Testamento.

En la segunda parte de la misa: gran oración eucarística y liturgia de la comunión, el contacto con el misterio de Cristo adquiere el máximum de realismo posible. En la consagración, Cristo, *ministerio sacerdotum*, representa su sacrificio ante y para la comunidad allí reunida, como lo hizo en la última cena para los apóstoles. El pan y el vino sobre los que el sacerdote ha pronunciado las palabras consecratorias se han convertido en el cuerpo y sangre de Cristo crucificado. Y ese cuerpo y esa sangre derramada, esto es, separada del cuerpo, constituyen la eucaristía, que es sacrificio y que es sacramento. Sacrificio, *in quantum offertur;* sacramento, *in quantum sumitur*, según el texto citado de Santo Tomás. Una vez confeccionado el sacramento, éste permanece sobre el altar, conservando toda su significación sacrifical, ya que las palabras de la consagración, como dicen los teólogos [31], permanecen también moralmente presentes. Esta permanencia es característica del sacramento de la eucaristía, ya que en los demás sacramentos la significación pasa una vez aplicado el sacramento. La comunión es la participación en el sacrificio ofrecido.

Las oraciones y gestos con que la Iglesia ha rodeado la celebración de la eucaristía hacen más *humana*, permítasenos la expresión, la ofrenda que la Iglesia hace de este sacrificio.

Los antiguos daban a la anáfora un valor consecrario, sin preguntarse cuáles eran las partes esenciales y las accidentales. Y es que, en efecto, todo el canon forma un todo: la oración eucarística. En ella se explicitan muchas realidades que en la consagración se han realizado esencialmente: se recuerda *(anámnesis)*, se ofrece *(offerimus*... en la oración *Unde et memores)*, se aplica por los vivos, por los difuntos; se da gracias, etc.

El sacrificio eucarístico.—La eucaristía es un verdadero sacrificio. Insistamos sobre este aspecto básico, para la comprensión de la misa. Para ello nada mejor que transcribir lo que dice Pío XII en la encíclica *Mediator Dei*.

«El augusto sacrificio del altar no es una pura y simple conmemoración de la pasión y muerte de Jesucristo, sino que es un sacrificio propio y verdadero, en el cual, inmolándose incruentamente el Sumo Sacerdote, hace lo que hizo una vez en la cruz, ofreciéndose todo El al Padre, víctima gratísima».

«*Idéntico*, pues, *es el sacerdote*, Jesucristo, cuya sagrada persona esta representada por su ministro. Este, en virtud de la consagración sacerdotal recibida, se asimila al Sumo Sacerdote y tiene la virtud y el poder de obrar en virtud y en la persona del mismo Cristo; por esto, con su acción sacerdotal, en cierto modo, «presta a Cristo su lengua; le ofrece su mano».

«Igualmente idéntica es la Víctima; esto es, el divino Redentor,

[31] Cf. *Sacrae Theologiae Summa* vol.4 t.3 por el P. J. A. Aldama, S. I., 309.

según su humana naturaleza y en la realidad de su cuerpo y de su sangre»[32].

«*Diferente*, en cambio, *es el modo* en que Cristo es ofrecido. En efecto, en la cruz El se ofreció a Dios todo entero, y le ofreció sus sufrimientos, y la inmolación de la Víctima fué llevada a cabo por medio de una muerte cruenta voluntariamente sufrida; sobre el altar, en cambio, a causa del estado glorioso de su naturaleza humana, la muerte no tiene dominio sobre El[33] y, por tanto, no es posible la efusión de la sangre; pero la divina Sabiduría ha encontrado el medio admirable de hacer manifiesto el sacrificio de nuestro Redentor con signos exteriores, que son símbolos de muerte. Ya que por medio de la transubstanciación del pan en el cuerpo y del vino en la sangre de Cristo, como se tiene presente su cuerpo, así se tiene su sangre; así, pues, las especies eucarísticas, bajo las cuales está presente, simbolizan la cruenta separación del cuerpo y de la sangre»[34].

Insinuábamos antes que el sacrificio de Cristo, que esencialmente consistió en su muerte, abarcaba también todos los misterios de su vida redentora, en cuanto que éstos fueron o preparación o prolongación del Gólgota. La misa, que es la renovación del sacrificio de la cruz, renueva también, aunque en un sentido más amplio y en cuanto forman un todo con el acto sacrifical de Cristo en la cruz, todos esos misterios. Así parece deducirse de la *anámnesis* de la misa que «recuerda» los principales misterios de la redención. La liturgia romana, por ejemplo, recuerda la pasión, la resurrección y la ascensión. Otras liturgias enumeran otras muchas fases de la vida de Cristo. Y el concilio de Trento dice que en la misa *mortis eius Victoria et triumphus repraesentatur*[35].

La eucaristía, sacramento.—La eucaristía es, además de sacrificio, sacramento; mejor dicho, es sacrificio porque es sacramento. El ser sacrificio le viene de la significación sacramental del rito instituído por Cristo. Santo Tomás resume toda esta doctrina en una frase lapidaria: «Eucharistia est sacramentum perfectum Dominicae passionis tamquam continens ipsum Christum»[36].

El sacramento de la eucaristía, más que los demás sacramentos, posee una triple dimensión, esto es, significa y representa tres cosas: *a)* un pasado: la muerte de Cristo; *b)* un presente: el cuerpo y sangre de Cristo, y *c)* un futuro: la unión con Cristo en la gloria.

El sacramento de la eucaristía tiene además otra doble significación fundamental, anterior a esta triple dimensión. Significa, como hemos dicho, la muerte de Cristo, puesto que la materia y la forma de este sacramento representan el cuerpo y sangre de Cristo, *derramada por nosotros y por otros muchos*. Por eso hemos afirmado que se trata de un verdadero sacrificio. Y en segundo lugar, el pan

32 SAN JUAN CRISÓSTOMO, *In Ioannem* hom.86,4.
33 Rom 6,9.
34 Enc. *Mediator Dei*: AAS (1947) 547-548; ed. Sigueme, n.86-89.
35 Ses.13 c.5.
36 3 q.73 a.5 ad 2.

y el vino consagrados son comida y bebida: «Comed... Bebed...» Esta segunda significación sacramental es la más propia de la eucaristía como sacramento permanente («Rationem autem sacramenti in quantum sumitur»).

Por tanto, por su misma naturaleza, la eucaristía se destina a ser comida y bebida. Comulgar es «entrar en comunión» con el sacrificio de Cristo en la cruz, representado en la misa. «Por eso la santa madre Iglesia, para que más eficazmente podamos sentir en nosotros continuamente el fruto de la Redención (Misal romano, colecta del Corpus), repite a todos sus hijos la invitación de Cristo nuestro Señor: Tomad y comed... Haced esto en mi memoria» [37].

La comunión de todos los asistentes es lo normal y natural, aunque sólo la comunión del celebrante sea necesaria para la integridad del sacrificio.

La piedad moderna suele ver en la comunión casi exclusivamente un encuentro con Cristo. Comulgar es «recibir al Señor en su pecho». Esto es absolutamente verdadero, puesto que, por la concomitancia, en la eucaristía está todo entero. Sin embargo, es una pena que se hayan olvidado verdades tan fundamentales como las que, siguiendo a Santo Tomás, heredero de la tradición patrística, hemos expuesto, y que tanta luz arrojan sobre la naturaleza de la eucaristía y sobre el sentido de la comunión.

Misterio

En otra parte de este *Manual* [38] se ha hablado de la liturgia como misterio. Por eso aquí nos vamos a limitar a aplicar a la eucaristía la doctrina allí expuesta.

Dom Casel define el misterio del culto (liturgia): «La presencia de una acción salvífica divina bajo el velo de un símbolo» [39].

En sus líneas generales, esta definición es aceptada, por lo menos como probable, por muchos teólogos modernos en lo que se refiere a la misa. Y es que, bien consideradas todas las cosas, hay mucho en este modo de concebir la misa que forma parte de la más pura tradición teológica pretridentina. En lo que resulta más discutible la teoría de los misterios es en la explicación de cómo se hace presente una acción pasada y en aplicar unívocamente el concepto de misterio a todos los ritos de la liturgia.

La misa, como misterio cultual, es: «Una acción ritual eficaz, que hace presente y realmente actual toda la obra redentora del Salvador, a saber, el acto culminante del sacrificio de la cruz, juntamente con los de su vida—encarnación, testimonio de la verdad, pasión, resurrección y ascensión—y también su doble vertiente: la preparatoria, con la historia sagrada del Antiguo Testamento, y la de aplicación o consumación, con la acción del Espíritu Santo en la Iglesia, hasta la segunda venida del Señor en el Nuevo y Eterno

[37] 1 Cor 11,24. Enc. *Mediator Dei*: AAS [illegible]
[38] Hacia el fin del cap. 1. Se dice también así [illegible] la parte dedicada a los sacramentos.
[39] *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* VIII 145.

Testamento». La secreta del domingo noveno después de Pentecostés expresa esta idea: «Concede nobis, quaesumus, Domine, haec digne frequentare mysteria: quia, quoties huius hostiae commemoratio celebratur, opus nostrae redemptionis exercetur».

Supremo acto de culto y máxima fuente de santificación

En el sacrificio de la cruz hubo un doble movimiento: ascendente y descendente. Al morir por obedecer al Padre y por amor a la humanidad pecadora, Cristo puso el acto más perfecto de culto y, al mismo tiempo, hizo brotar una fuente de gracias inextinguible para el hombre.

La misa, reactualización de este sacrificio, posee esa misma virtud. Y la posee *ex opere operato*, independientemente de los que toman parte en ella. Mas, como luego veremos, la misa es también sacrificio de la Iglesia. Cristo la asoció y puso en sus manos ese tesoro conquistado por El.

La teología y la literatura ascética han concretado esta virtud cultual y santificadora en la doctrina de los fines y los frutos de la misa.

Fines de la misa.—Expresan el movimiento ascendente. En la misa, más que en ningún otro acto de culto, Dios es el fin primero. Cristo se encarnó y se ofreció como víctima en el Calvario para devolver a Dios el honor que el pecado había pretendido quitarle.

Estos fines son cuatro:

Latréutico.—«Desde su nacimiento hasta su muerte, Jesucristo estuvo encendido por el celo de la gloria divina, y, desde la cruz, el ofrecimiento de su sangre llegó al cielo en olor de suavidad. Y para que el himno no tenga que acabar jamás en el sacrificio eucarístico, los miembros se unen a su cabeza divina, y con El, con los ángeles y los arcángeles, cantan a Dios perennes alabanzas, dando al Padre omnipotente todo honor y gloria».

Eucarístico.—«El segundo fin es la acción de gracias a Dios. Sólo el divino Redentor, como hijo predilecto del Padre Eterno, de quien conocía el inmenso amor, pudo alzarle un digno himno de acción de gracias. A esto miró y esto quiso, «dando gracias», en la última cena, y no cesó de hacerlo en la cruz ni cesa de hacerlo en el augusto sacrificio del altar, cuyo significado es precisamente la acción de gracias o eucarística; y esto, porque es cosa verdaderamente digna, justa, equitativa y saludable».

Propiciatorio y expiatorio.—«El tercer fin es la expiación y la propiciación. Ciertamente nadie, excepto Cristo, podía dar a Dios omnipotente satisfacción adecuada por las culpas del género humano. Por eso El quiso inmolarse en la cruz como propiciación por nuestros pecados, y no sólo por los nuestros, sino por los de todo el mundo[40]. En los altares se ofrece igualmente todos los días por nuestra redención, a fin de que, libres de la condenación eterna, seamos acogidos en la grey de los elegidos. Y esto no sólo para nosotros, los que estamos en esta vida mortal, sino también para todos aquellos que descansan en Cristo, los que nos han precedido con el signo de la fe y duermen ya el sueño de la paz[41], porque, lo mismo vivos que muertos, no nos separamos del único Cristo».

[40] 1 Jn 2,2.
[41] Miss. rom., canon.

Impetratorio.—«El cuarto fin es la impetración. Hijo pródigo, el hombre ha malgastado y disipado todos los bienes recibidos del Padre celestial, y por eso se ve reducido a la mayor miseria y necesidad; pero, desde la cruz, Cristo, habiendo ofrecido oraciones y súplicas con poderosos clamores y lágrimas, fué escuchado por su reverencial temor[42], y en los altares sagrados ejercita la misma eficaz mediación, a fin de que seamos colmados de toda clase de gracias y bendiciones»[43].

FRUTOS.—Estos fines se convierten de rechazo en frutos[44]. Una vez obtenido el fin primario: la gloria de Dios, el sacrificio de la misa se convierte en una fuente de santificación para el hombre. Los mismos actos son a la vez gloria para Dios y gracia para los hombres. El sacrificio hace que el hombre pueda dar a Dios una alabanza y una acción de gracias agradables y le capacita para expiar por sus pecados y los de los demás hombres y obtener toda clase de bienes.

Fruto característico de la eucaristía es unir a los que la reciben con Cristo y entre sí: es el *sacramentum unitatis* por excelencia. La misma palabra empleada para expresar la recepción del cuerpo y sangre del Señor lo dice ya: *communio*. Es también un *pignus futurae gloriae*.

Todos estos frutos arrancan del sacrificio de Cristo en la cruz. La misa no es más que la aplicación de los tesoros conquistados por nuestro Redentor. «Se puede decir que Cristo ha construído en el Calvario un estanque de purificación y salvación que llenó con la sangre vertida por El; pero, si los hombres no se bañan en sus aguas y no lavan en ellas las manchas de su iniquidad, no pueden ciertamente ser purificados y salvados»[45].

La celebración eucarística

LA «ECCLESIA»[45*]

La renovación del sacrificio de Cristo se hace en comunidad. «Es un acto de culto público, dado a Dios en nombre de Cristo y de la Iglesia, sea cual sea el lugar y el modo en que se celebre. Por tanto, se ha de evitar la expresión *misa privada*»[46]. Aunque la celebre el sacerdote solo, la misa es siempre culto público. «Este sacrificio tiene siempre y en todas partes necesariamente, y conforme a su naturaleza, un carácter público y social»[47].

La última cena tuvo ya este carácter comunitario. El Señor, rodeado de los apóstoles, formó la primera *ecclesia*, reunida para ofrecer por adelantado el sacrificio de la cruz. Al fin de esta cena, el Señor mandó que hicieran lo mismo que El había hecho, y para ello nombró a los apóstoles «ministros suyos», con poder para convocar en su nombre a los cristianos a la *ecclesia* (asamblea cultual).

42 Hebr 5,7.

43 Enc. *Mediator Dei*: AAS (1947) 549-550; ed. Sígueme, n.92-93.

44 TARSICIO DE AZCONA, *Líneas esenciales de la catequesis de la misa*: «Liturgia», 14 (Silos 1959) 209.

45 Enc. *Mediator Dei*: AAS (1947) 551; ed. Sígueme, n.96.

45* A. PASCUAL, O. S. B., *La misa parroquial* [illegible] «Liturgia», 7 (1952) 84-89; P. TENA GARRIGA, *La palabra «ekklesia»: Estudio histórico-teológico* (Barcelona 1958); A. G. MARTIMORT, *Précisions sur l'assemblée*: «Maison Dieu», 60 (1959) 7-34. Sobre la asamblea litúrgica ha publicado el mismo autor y en la misma revista otros dos artículos: n.20 (1949) y n.40 (1954). En estos artículos pueden hallarse abundantes referencias bibliográficas.

46 Instrucción de la Sagrada Congregación de Ritos sobre la música sagrada y la sagrada liturgia, del 3 de septiembre de 1958, n.2.

47 Enc. *Mediator Dei*: AAS (1947) 557.

Una vez oficialmente reunida la asamblea, Cristo, por medio del sacerdote, renovaría su sacrificio.

San Pablo reprende a los corintios porque teme que sus reuniones eucarísticas degeneren: «Convenientibus vobis in unum iam non est Dominicam coenam manducare» [48].

Es significativo que una de las primeras palabras empleadas para designar la misa fuese *sinaxis* = reunión.

El primer requisito para celebrar misa es la formación de la asamblea. Por eso, la Iglesia empieza convocando a los fieles mediante las campanas. La entrada del pontífice y demás ministros, con que queda formada la asamblea, constituye ya un rito. Es ya liturgia.

La liturgia de la misa, a su vez, presupone la existencia de una comunidad presidida por el sacerdote y agrupada en torno al altar. La celebración de una misa sin asistencia da lugar a continuos contrasentidos: saludos sin respuesta, lecturas sin oyentes, invitaciones a orar sin personas a quien dirigirse, etc. Por eso la Iglesia exige, por lo menos, la presencia del acólito. El sacerdote ora en primera persona del plural: «Offerimus...» La misa es el sacrificio de la comunidad reunida: «Nos servi tui (ministros), sed et plebs tua sancta (pueblo) offerimus».

Se ha de procurar que los fieles adquieran conciencia de esta realidad y la sientan. Tal como se celebran la mayoría de las misas, nada indica que se trate de un acto comunitario. Y el primer responsable es el celebrante. Si es la *ecclesia* la que ofrece el sacrificio, es necesario que todos los que la forman, cada uno, en el puesto que le corresponde por su cargo, actúe.

«Nada debe dividir a la asamblea. Por ejemplo, los bancos deberían ser ocupados a medida que van llegando los fieles. Las capillas laterales no deberían ocuparse sino en caso de gran afluencia, cuando se halla llena la nave central. El ideal sería que no se dejase a sí mismo, como a un indiferente o extranjero, al fiel cuando entra en la iglesia para la asamblea dominical, sino que fuese acogido por el clero personalmente o por seglares abnegados y amables... Se ha de evitar en las grandes iglesias que un sacerdote celebre la misa durante la celebración de la misa parroquial» [49].

La misa, acción litúrgica

«Sunt *actiones liturgicae* illae actiones sacrae, quae ex institutione Iesu Christi vel Ecclesiae eorumque nomine, secundum libros liturgicos a Sancta Sede approbatos, a personis ad hoc legitime deputatis peraguntur, ad debitum cultum Deo, Sanctis ac beatis deferendum» [50].

Entre las acciones litúrgicas ocupa el primer puesto la santa misa. Es la actio, la *agenda* por excelencia.

En esta acción intervienen Cristo, la Iglesia, el clero, los fieles,

[48] 1 Cor 11,20.
[49] *Directoire pour la pastorale de la Messe* à l'usage des diocèses de France (1956) n.105ss.
[50] S. R. C., instruct... n.1.

que realizan cada uno ciertas acciones parciales más o menos importantes, tendentes todas ellas a la glorificación de Dios y santificación de los cristianos, mediante la renovación del sacrificio de la cruz. Estas acciones parciales, que juntas constituyen la liturgia de la misa, están formadas por signos de diversa eficacia: lecturas, cantos, oraciones, aclamaciones, gestos...

Todos los que asisten a la misa son elementos activos; también los simples fieles, y, por consiguiente, deben tomar parte en el desarrollo de la acción y contribuir de esa forma a la celebración eucarística. Entre estas acciones parciales hay una clara gradación.

La consagración constituye la acción esencial. Sin ella no hay renovación del sacrificio de Cristo. «El elemento central del sacrificio eucarístico es aquel en que Cristo interviene como *se ipsum offerens*» [51]. «La consagración, aunque se realice sin fausto y en la sencillez, es el punto central de toda la liturgia del sacrificio, el punto central de toda la *actio Christi cuius personam gerit sacerdos celebrans* o los *sacerdotes concelebrantes* en caso de verdadera concelebración» [52].

La comunión es la acción más importante después de la consagración. Es parte integrante del sacrificio eucarístico y como su complemento.

A estas dos acciones, instituídas por Jesucristo, la Iglesia ha añadido otras que dan mayor realce a éstas. Posee especial importancia la liturgia de la palabra.

Siendo la misa una acción, en ella han de intervenir diversos actores. A continuación determinamos quiénes son éstos y cuál es la parte que a cada uno le corresponde en la acción.

«ACTIO CHRISTI» [53]

«Una eademque est hostia, idem nunc offerens sacerdotum ministerio, qui seipsum tunc in cruce obtulit, sola offerendi ratione diversa» [54].

El sacrificio de la misa es el mismo sacrificio de la cruz. La parte que en aquél tuvo Cristo, la tiene en éste. En ambos, Jesucristo es sacerdote y es víctima. También es el principal oferente; pero aquí se ofrece incruentamente, mientras que en la cruz lo hizo cruentamente. Otra diferencia: en la cruz ofreció personalmente su sacrificio; en la misa lo hace *sacerdotum ministerio*.

«Así, pues, sería falsear las perspectivas considerar preferentemente la misa como *nuestra* oblación, como la aportación generosa de *nuestra* voluntad, el movimiento mediante el cual *nos* ofrecemos» [55]. Conviene tener muy presente esto. Cristo lo es todo en la misa: víctima, sacerdote, oferente. De este hecho básico arranca toda la grandeza de la misa.

[51] Conc. Tridentino, ses.22 c.2.

[52] Discurso de Pío XII al I Congreso Internacional de Liturgia Pastoral. Edic. de la Junta Nacional de Apostolado Litúrgico (1957) p.324.

[53] Al hablar de la misa como sacrificio citamos un largo texto de la *Mediator Dei*. Este mismo texto resume magníficamente la actio Christi en la misa. Rogamos se vuelva a leer.

[54] Conc. Tridentino, ses.22 c.2.

[55] B. CAPELLE, *Pour une meilleure intelligence de la Messe* (Abbaye du Mont-César 1946) . 25

La consagración es el momento culminante de la misa, porque en ella Cristo reactualiza su sacrificio bajo las especies sacramentales: pan y vino, convertidos en su cuerpo y sangre por las palabras de su ministro.

«ACTIO ECCLESIAE» [55*]

Existe un vivo contraste en la manera de presentar la misa la teología y la liturgia. En los manuales de teología se estudia casi exclusivamente la misa como sacrificio de Cristo. La parte que la Iglesia tiene en él apenas se toca de paso y en forma de corolario, tal vez en letra más pequeña.

En cambio, en la liturgia, la Iglesia desempeña un papel importantísimo. Puede decirse que, fuera del momento de la consagración, en que aparece con todo relieve la parte que a Cristo corresponde, hasta el punto que el sacerdote parece desaparecer de la escena, para dejar actuar al mismo Cristo (los gestos y palabras son los de Cristo), es la Iglesia la que ofrece: «Suscipe... hanc immaculatam hostiam... quam ego... offero tibi»; «Offerimus tibi, Domine, calicem salutarem...»; «Orate, fratres, ut meum ac vestrum sacrificium»; «In primis quae tibi offerimus...; pro quibus tibi offerimus, vel, qui tibi offerunt»; «Unde et memores, Domine, nos servi tui, sed et plebs tua sancta... offerimus».

Aquí, como en otros muchos casos, la liturgia es la heredera de la tradición. La misa es también el sacrificio de la Iglesia. Es ésta una verdad que los últimos Pontífices han vuelto a revalorizar, y de la que la pastoral debe sacar grandes enseñanzas. Por eso vamos a determinar la *actio Ecclesiae* en la misa.

Conviene tener muy en cuenta, como verdad fundamental, que no existen dos sacrificios: el de Cristo y el de la Iglesia, sino que el único y eterno sacrificio es también ofrecido por la Iglesia. Esto supuesto, podemos pasar adelante. Cristo comunicó a la Iglesia el poder de ofrecer su sacrificio en la última cena, cuando dijo a los apóstoles: «Hoc facite in meam commemorationem». Así lo afirma el concilio Tridentino: «Nam celebrato veteri Pascha, novum instituit Pascha, se ipsum ab Ecclesia per sacerdotes sub signis visibilibus immolandum in memoriam transitus sui ex hoc mundo ad Patrem» [56].

La Iglesia ofrece y es ofrecida. El fundamento de este poder radica en la realidad del Cuerpo místico de Cristo. En la misa, Cristo, cabeza del Cuerpo místico, es víctima y es oferente. La Iglesia, indisolublemente unida a Cristo como el cuerpo a la cabeza, en virtud precisamente de esa unión, ofrece y es ofrecida también.

Para proceder con claridad y evitar generalidades que puedan dar lugar a confusiones, es necesario distinguir bien y estudiar por separado la parte que al sacerdocio jerárquico y a los fieles corresponde en esta *oblatio Ecclesiae*. Precisamente la falta de precisión

[55*] JUNGMANN, J. A., *La Messe*, [illegible] (Bruges 1958).
[56] Ses.22 c.1.

en esta materia ha sido causa de numerosos errores contra los que la *Mediator Dei* ha tenido que levantar la voz.

Estudiaremos por separado la parte que en el sacrificio eucarístico corresponde al sacerdote, a los ministros y a los fieles. Aquí nos ocuparemos únicamente de los principios doctrinales. El aspecto pastoral y canónico los dejamos para más adelante.

El sacerdote.—La Iglesia no ejerce por sí misma el poder que Cristo le confirió de consagrar su cuerpo y su sangre. La acción sacrificial propiamente tal no la ejerce la Iglesia en cuanto organismo social, ni la deja a la libre determinación de los cristianos, sino que, haciendo uso de los poderes que Cristo le concedió, elige a algunos cristianos y les ordena sacerdotes. Este poder sacerdotal arranca del mismo Cristo, quien «Corpus et Sanguinem suum sub speciebus panis et vini Deo Patri obtulit, ac, sub earumdem rerum symbolis, apostolis, quos tunc Novi Testamenti sacerdotes constituebat, ut sumerent tradidit, et eisdem eorumque in sacerdotio successoribus ut offerrent praecepit» [57].

De este poder sacerdotal y mediador goza solamente el que ha sido ordenado sacerdote. «La inmolación incruenta por medio de la cual, una vez pronunciadas las palabras de la consagración, Cristo está presente en el altar en estado de víctima, es realizada *solamente* por el sacerdote en cuanto representa a la persona de Cristo, y no en cuanto representa a la persona de los fieles» [58].

Es, pues, falso que el poder sacerdotal lo posee la comunidad de los fieles y que ésta lo delega en el sacerdote jerárquico. Es inexacto afirmar que el pueblo celebra con el sacerdote y que «es mejor que los sacerdotes concelebren juntamente con el pueblo presente que el que ofrezcan privadamente el sacrificio en ausencia de éstos». El sacerdote hace las veces del pueblo únicamente en cuanto «representa a la persona de nuestro Señor Jesucristo, en cuanto El es cabeza de todos los miembros y se ofreció a sí mismo por ellos; por eso va al altar, como ministro de Cristo, siendo inferior a El, pero mayor que el pueblo» [59].

Corolario: la concelebración [59*].—El Derecho canónico (can.803) no permite la concelebración más que en dos ocasiones: la ordenación de presbíteros y la consagración de obispos.

La concelebración a que se refiere el Derecho consiste en decir con el celebrante principal las oraciones de la misa.

Esta forma de concelebración fué desconocida en la antigüedad, o por lo menos no poseemos testimonios claros de ello. La conce-

[57] Concilio Tridentino, ses.22 c.1; *Mediator Dei* n.85.

[58] *Mediator Dei* n.112: AAS 555.

[59] Ibid., n.103-104: AAS 553.

[59*] M. GARRIDO, *La concelebración eucarística. Sus fundamentos y sus problemas*: «Liturgia», 7 (Silos 1951) p.200-205; M. PALACIOS, *Movimiento actual hacia la concelebración*: ibid., p.179-184; A. FRANQUESA, *La concelebración. ¿Nuevos testimonios?* *Liturgica: Cardinali I. A. Schuster in memoriam* (Montserrat 1956); P. DE PUNIET, *Concélébration liturgique*: DAL 7 (1922) 275-285, y 8 (1923) 23-24; J. HANSSENS, *De concelebratione eucharistica*: «Periodica de re mor. liturg. can.», 16 (1927) 143-154.181-210; 17 (1928) 93-127; 21 (1932) 103-210. Una bibliografía completa puede verse en H. A. P. SCHMIDT, *Introductio in liturgiam occidentalem* (Roma 1960) 406-410.

lebración tradicional en la Iglesia, tanto oriental como occidental, consistía en la asistencia de todo el *presbiterium* a la misa que el obispo celebraba como ministro principal, uniéndose a él corporativamente. Esta forma de concelebración se practica actualmente el Jueves Santo. El nuevo *Ordo Hebdomadae Sanctae* ha devuelto a esta concelebración todo su sentido comunitario. Los sacerdotes asisten corporativamente en hábito coral y con estola.

El fin de ambas concelebraciones es distinto. La concelebración a que se refiere el Derecho canónico tiene como fin iniciar al neosacerdote en el ejercicio de la potestad sacerdotal que acaba de recibir; la otra pretende expresar la unidad del sacrificio y del sacerdocio cristiano.

A la primera se la llama actualmente concelebración sacramental; a la segunda, ceremonial o silenciosa. El elemento distintivo de ambas está en las palabras de la consagración, que en la sacramental son dichas por todos y no en la ceremonial.

Modernamente se ha suscitado un movimiento a favor de la concelebración. De la importancia de este movimiento da una idea el hecho de que la Santa Sede se haya visto precisada a tomar cartas en el asunto. Con el fin de expresar mejor la unión de toda la comunidad que ofrece con el sacerdote consagrante y la unidad del sacrificio y sacerdocio cristiano, en algunas partes los sacerdotes se abstienen de celebrar en ciertos días «misas privadas» para asistir y comulgar en la misa de la comunidad. Otras veces se trata de resolver el problema que plantea el número de misas, como puede suceder en algunos congresos.

Pío XII puso las bases doctrinales sobre la concelebración, zanjando gran parte de las discusiones sobre el particular. He aquí su doctrina.

Es falsa la afirmación, frecuentemente repetida de un tiempo acá: «Es lo mismo una misa a la que asisten cien sacerdotes, uniéndose con piadoso afecto, que cien misas celebradas por cien sacerdotes». Al hacer semejante afirmación se confunde el *fruto* que el sacerdote puede sacar, y que en ciertas ocasiones puede ser mayor en una misa oída con fervor que en la celebración distraída, con el *acto sacerdotal*. Pero hay más. Hay un error sobre la naturaleza de ese acto. El sacerdote es ministro de Cristo sacerdote cuando hace la «actio Christi se ipsum sacrificantis et offerentis». Y esto lo realiza únicamente cuando consagra.

Por tanto, es verdadera concelebración, en sentido pleno, la sacramental en que la *actio Christi* es puesta realmente por todos los sacerdotes concelebrantes. En cambio, la concelebración silenciosa o ceremonial solamente lo es en sentido lato. El sacerdote que consagra es el verdadero celebrante. Todos los demás asistentes: sacerdotes, ministros, schola, fieles..., concelebran, o sea, participan en la acción, cada uno según su categoría, mas sin poner el acto estrictamente sacrificial.

Esto visto desde el punto de vista doctrinal. Pastoralmente pueden darse ciertas circunstancias en que sea preferible una misa co-

munitaria con asistencia de todos los sacerdotes que cien misas celebradas por otros tantos sacerdotes. Siempre, naturalmente, que eso no implique el error antes mencionado.

Están prohibidas las misas llamadas *sincronizadas*, o sea, las celebradas por dos o más sacerdotes en uno o varios altares, de tal forma que todos hacen las ceremonias y pronuncian las palabras al mismo tiempo, empleando, si es necesario, ciertos instrumentos modernos que lo facilitan (instruc. n.39).

Ministros [60].—Entre el sacerdote y el pueblo, la Iglesia destaca a algunos fieles a quienes concede algún ministerio particular en la acción litúrgica. A algunos les confiere cierta participación en el sacerdocio mediante la ordenación. Son los clérigos. A otros les confiere un poder delegado y siguen formando parte del pueblo.

La instrucción sobre la música sagrada y la sagrada liturgia dice sobre el particular (n.93) [60*]:

«*Clerici*, qui modo et forma a rubricis statutis, seu qua clerici, actioni liturgicae intersunt, sive ministrorum sacrorum aut ministrorum minorum munere fungentes, sive etiam in coro seu in schola cantorum partem habentes, servitium ministeriale proprium et directum exercent, et quidem vi ordinationis aut assumptionis in statum clericalem.

Laici vero masculini sexus, sive pueri sint, sive iuvenes aut viri, cum a competente auctoritate ecclesiastica ad ministerium altaris vel ad Musicam sacram exequendam deputantur, si tale officium modo et forma a rubricis statutis peragant, servitium ministeriale directum quidem, sed delegatum, exercent, ea tamen conditione, si de cantu agatur, ut *chorum* seu *scholam cantorum* constituant».

Entre los que ejercen este ministerio directo delegado tienen una importancia especial para la celebración eucarística la escola y el seglar comentador. De ambos hablaremos con más detención [61].

Fieles.—«Laici participationem liturgicam fructuosam praestant, et quidem vi characteris baptismalis, quo fit, ut in sacrosancto quoque missae sacrificio, pro modo suo divinam victimam Deo Patri cum sacerdote offerant» (n.93). Esta participación es una exigencia de la liturgia de la misa. «La misa requiere, por su misma naturaleza, que todos los asistentes participen en ella conforme al papel propio de ellos» (instruc. n.22; *Rubricae Breviarii et Missalis Romani* n.272).

Dada la importancia que hoy tiene todo lo que de algún modo contribuya al fomento de la participación de los fieles en la misa, vamos a precisar con claridad los principios de esta participación. Para ello bastará resumir lo que la encíclica *Mediator Dei* dice sobre el particular [62].

El poder participar en la misa les viene a los fieles de la gracia bautismal, que les convirtió en miembros del Cuerpo místico de Cristo sacerdote, y del «carácter que en ellos imprimió, y que les destinó al culto divino, con lo que

[60] Sobre este tema pueden consultarse los números [illegible] (1950) y [illegible] de *La Maison Dieu*, dedicados a los actores de la celebración y a las funciones litúrgicas respectivamente.

[60*] Habiendo de citar en lo que sigue continuamente a la mencionada instrucción, advertimos que los números entre paréntesis colocados en el texto se refieren a los números de dicha instrucción.

[61] Véase p.246s.

[62] Entre lo mucho que sobre el particular se ha escrito, merecen especial mención los trabajos del P. Tarsicio de Azcona, O. F. M. Cap., *Comentario a la instrucción sobre música sagrada y la sagrada liturgia* («Liturgia», 14 [Silos [illegible]] p.[illegible]) y *Temas esenciales de la catequesis de la misa* (ibid., p.217). Lo que sigue es en gran parte un resumen de este último artículo.

entraron a participar del sacerdocio de Cristo»[63]. Los fieles ejercen este poder cultual que el carácter bautismal y su incorporación al Cuerpo místico les confiere de tres modos: 1.° Coofreciendo la víctima y ofreciéndose como víctimas. 2.°, Participando sacramentalmente. 3.° Interviniendo en la acción litúrgica.

1.° *Los fieles coofrecen y se ofrecen («offerunt et ipsi sunt victimae»)*: a) *Coofrecen.*—La liturgia de la misa supone que los fieles ofrecen con el sacerdote. Como hemos visto, éste habla ordinariamente en primera persona del plural: *offerimus*. En varias ocasiones dice expresamente que la *plebs sancta* ofrece con él[64].

Esta oblación la hacen por medio del sacerdote, que obra en «persona de Cristo en cuanto cabeza, que ofrece en nombre de todos los miembros»[65]. La hacen también con el sacerdote, lo que no quiere decir que realicen ellos el rito litúrgico, que es propio del sacerdote, sino que unen sus intenciones a las intenciones del sacerdote y del mismo Cristo y con ellos se las ofrecen al Padre[66].

b) *Se ofrecen a sí mismos como víctimas.*—«Para que la oblación con la que los fieles ofrecen en este sacrificio la Víctima divina al Padre celestial tenga su pleno efecto, es necesaria todavía otra cosa: que se inmolen a sí mismos como víctimas»[67]. ¿Qué significa ofrecerse como víctimas? Nos lo dice el mismo Pío XII con las palabras del Apóstol: «Yo os ruego, hermanos, que ofrezcáis vuestros cuerpos como hostia viva, santa, grata a Dios; éste es vuestro obsequio racional»[68]. Ofrecerse como víctima es abstenerse de pecado, vivir entregado a Dios, aceptar los sufrimientos, dolores, contrariedades, etc., y ofrecerlo todo en la misa a Dios juntamente con la Víctima divina.

Llamamos la atención sobre la importancia de esta doctrina. La misa debe llenar toda nuestra vida, debe tener en la misa el centro de atracción. La misa ha de ser el alma de todas nuestras prácticas ascéticas y de toda nuestra vida cristiana.

2.° *La comunión sacramental.*—Durante mucho tiempo, los cristianos vieron una íntima relación entre la oblación del pan en el ofertorio, símbolo de la oblación interior que tendría lugar más adelante, y la comunión. Ofrecían y recibían. La comunión es el modo más perfecto de participar en el sacrificio eucarístico. Es el modo normal de terminar la misa. Se ha celebrado un banquete sacrificial y se participa en él. «Augustum altaris sacrificium divinae dapis communione concluditur»[69]. Sin embargo, como dice a continuación Pío XII, la comunión de los fieles no se requiere para la esencia del sacrificio, ni siquiera para su integridad.

La comunión se ha de recibir dentro de la misa, siempre que alguna razón no aconseje otra cosa[70], no porque si se comulga fuera no se participe del sacrificio, sino porque así aparece mejor el sentido de la comunión.

Esta misma razón es la que aconseja que se comulgue con formas consagradas en la misma misa.

En principio, todo el que asiste a la misa debería comulgar[71].

3.° *Participación externa en la acción eucarística.*—La cooblación y co-

[63] *Mediator Dei* n.108: AAS p.555. Pío XII no entra en ulteriores investigaciones sobre el sacerdocio de los fieles. Con ello, naturalmente, no condena a los que buscan una mayor precisión.
[64] *Mediator Dei* n.107: AAS p.554.
[65] *Mediator Dei* n.114: AAS p.556.
[66] *Mediator Dei* n.115: AAS p.556.
[67] *Mediator Dei* n.120: AAS p.557.
[68] Rom 12,1.
[69] *Mediator Dei* n.138: AAS p.562.
[70] *Mediator Dei* n.148-149: AAS p.565.
[71] *Mediator Dei* n.116-117: AAS p.556.

munión resultan más perfectas si, como supone la liturgia de la misa, van acompañadas de la participación externa individual y, mejor aún, comunitaria. «Adstantium vero participatio plenior evadit, si internae attentioni *externa* accedat participatio, actibus scilicet externis manifestata, uti corporis positione (genuflectendo, stando, sedendo), gestibus ritualibus, maxime vero responsionibus, precationibus et cantu» (in. truc. n.22b).

El fundamento de esta participación externa hay que buscarlo en la naturaleza de la misa, que es un acto comunitario en que todos los presentes son actores. La liturgia de la misa, compuesta en función de la comunidad, exige además esta participación. El mutismo e inmobilismo a que han estado sometidos los fieles durante los últimos siglos violenta bastante la liturgia de la misa.

Los últimos papas han insistido en la necesidad de que los fieles participen activamente:

«La fuente primaria e indispensable del verdadero espíritu cristiano es la participación activa de los fieles en los sagrados misterios»[72].

«Es absolutamente necesario que los fieles... unan su voz a las del sacerdote o escola»[73].

«Es necesario que todos los fieles consideren como el principal deber y mayor dignidad participar en el sacrificio eucarístico»[74].

II. Normas generales para la participación[75]

Lengua

El latín es la lengua de todas las acciones litúrgicas, salvo las excepciones concedidas por la Santa Sede (n.13,a).

«Exceptuadas las concesiones particulares, no se puede cantar ningún texto litúrgico traducido literalmente a la lengua vulgar en las acciones litúrgicas celebradas *in cantu*» (n.13,b).

En las misas *in cantu*, todos: el celebrante, los ministros, la escola y el pueblo, han de usar únicamente el latín, salvo una costumbre secular o inmemorial (n.14,a).

Lo mismo hay que decir de los que participan directamente en la acción litúrgica, o sea, los que dicen con voz clara las partes de la misa que les corresponden. No tratándose de esta participación directa, se puede emplear la lengua vulgar; por ejemplo, los cantos populares u oraciones empleadas en las misas rezadas con cantos, o simplemente «dialogadas» (n.14,b).

Está terminantemente prohibido decir con el sacerdote en latín o en una traducción literal las oraciones presidenciales o aquellas partes de la misa que no le pertenecen al pueblo (n.14,c). Luego especificaremos las partes que puede decir con el sacerdote.

72 Pío X, *Tra le sollicitudine*, 22 de noviembre de 1903.
73 Pío XI, const. *Divini Cultus*, 20 de diciembre de 1928.
74 *Mediator Dei*: AAS p.552.
75 Resumimos lo que dice la instrucción de la Sagrada Congregación de Ritos de 3 de septiembre de 1958.

CANTO

El canto gregoriano es el canto propio y principal de la Iglesia romana. Por eso se le ha de preferir, *ceteris paribus*, a los demás géneros de música sagrada (n.16).

La lengua del canto gregoriano, en cuanto canto litúrgico, es únicamente el latín (n.16,a)[76].

Las partes que según las rúbricas han de ser cantadas por el celebrante o por los ministros y las respuestas de la escola o del pueblo deben ser cantadas en gregoriano, siguiendo la notación de las ediciones típicas (14,c).

Está prohibido que el celebrante y ministros canten acompañados de cualquier instrumento (16,b).

Cuando, por un indulto particular, los ministros o un lector leen en lengua vulgar, después de haberlos cantado en gregoriano, la epístola o el evangelio, lo han de hacer en forma de lectura, de ningún modo con canto gregoriano o con adaptaciones (n.16).

Si por una causa razonable: falta de cantores, extensión de la pieza, etc., no se pudiese cantar una pieza perteneciente a la escola, se permite cantarla recto tono o como los salmos (n.21,c).

EL ORGANISTA

El organista puede y debe ser parte importante en la celebración eucarística. Para ello tiene que poseer una clara visión de la estructura de la misa. La misión del organista es acompañar, ayudar a mantener la acción litúrgica, de ningún modo dar un concierto sacro. Sobre todo puede existir el peligro en las misas rezadas sin participación.

El órgano y los demás instrumentos deben callar en los siguientes momentos: *a)* Desde que el sacerdote ha llegado al altar hasta el ofertorio. *b)* Desde los primeros versos antes del prefacio hasta el *Sanctus* inclusive. *c)* Desde la consagración hasta el *Pater noster*, donde existe esa costumbre[77]. *d)* Desde la oración dominical hasta el *Agnus Dei* inclusive; durante la confesión antes de la comunión de los fieles, la postcomunión y la bendición final (n.29).

EL COMENTADOR (n.96)

Mientras los fieles participaron activamente en la liturgia, se sintió la necesidad de que una persona dirigiera la acción. En Oriente, este oficio lo desempeñó el diácono. Al desaparecer esta participación, desaparece también toda preocupación por dirigir a los fieles. Los únicos actores son los ministros, y para ellos se crea el oficio de maestro de ceremonias.

Como consecuencia de la preocupación por lograr que los fieles participen de nuevo en la liturgia, fruto del moderno movimiento

76 Por tanto, toda adaptación del gregoriano a las lenguas vulgares deja de ser una pieza litúrgica. La instrucción prescinde de la posibilidad de tal adaptación. Es un problema cuya discusión compete a los técnicos.

77 El deseo de la instrucción es que no se toque. Tolera la costumbre contraria.

litúrgico, aparece otra vez, después de múltiples experiencias más o menos acertadas, un director de la acción litúrgica. La instrucción ha dado carácter oficial a este director de la acción y ha publicado un detallado reglamento sobre la forma en que debe actuar.

Le da el nombre de comentador, *commentator*. Así se ha venido llamando generalmente. La expresión no resulta muy acertada. Sería mejor llamarle *director*, ya que su misión es dirigir la acción litúrgica con oportunas moniciones, comentarios, invitaciones a adoptar ciertas actitudes o a pronunciar determinados cánticos u oraciones. La instrucción trae esta palabra entre comillas.

El comentador seglar realiza un *servicio ministerial directo delegado*.

La instrucción da varias normas a las que ha de atenerse el que ejerza el oficio de comentador [78].

Quién puede hacer de comentador.—El oficio de comentador es conveniente que lo ejerza un sacerdote o, al menos, un clérigo; lo puede ejercer un varón seglar «que se recomiende por sus costumbres cristianas y que se halle bien impuesto de su cargo». «Las mujeres no pueden ejercer nunca el oficio de comentador». En caso de necesidad podrían dirigir el canto y las oraciones de los fieles (96,a).

Atuendo y lugar.—«El comentador, si es sacerdote o clérigo, debe hallarse revestido de sobrepelliz y colocarse en el presbiterio o en las gradas del mismo, o bien en el ambón o púlpito; si se trata de un laico, debe colocarse ante los fieles, en un lugar conveniente, fuera del presbiterio o púlpito» (96,b).

Normas para las intervenciones.—Las explicaciones y moniciones deben hacerse de tal forma que ayuden a la piedad de los fieles, y para ello: *a)* han de llevarse escritas; *b)* han de ser pocas; *c)* sobrias y claras; *d)* pronunciadas en tiempo oportuno; *e)* y con voz moderada; *f)* que no cubran las oraciones del sacerdote celebrante; *g)* ha de fijarse continuamente en el celebrante y seguir el ritmo de la acción sagrada para no retardarla o interrumpirla.

Cuándo debe intervenir.—Los momentos más indicados para intervenir son los siguientes:

a) Antes de empezar la misa, para hacer las oportunas indicaciones y leer una introducción a la misa.

b) Entre el *Oremus* y la colecta.

c) Antes de las lecturas. Si se lee la traducción, no es necesario esta introducción.

d) Después del *Oremus* del ofertorio.

e) Antes del *Dominus vobiscum* que precede al prefacio.

f) Antes de la comunión.

g) Entre el *Oremus* y la postcomunión.

Cuando lo pidan las circunstancias, puede añadir algunas otras moniciones.

[78] T. de Azcona, [illegible]: «Liturgia», 14 (Silos 1959) 154ss; José Camps [illegible]: «Liturgia», 15 (Silos 1960) p. 270-287.

El lector

El comentador hace con frecuencia de lector. Donde los elementos disponibles lo permitan, se puede escoger para lector a otra persona.

Los textos de la Sagrada Escritura se han de leer siguiendo versiones aprobadas por la Iglesia.

El lector, un clérigo o seglar, debe estar bien impuesto en su oficio. La lectura debe producir la impresión de que se trata de una verdadera proclamación de la palabra de Dios.

«Donde la Santa Sede ha permitido la lectura de la epístola y del evangelio en lengua vulgar después de cantado el texto latino, el comentador (o lector) no puede substituir al celebrante, diácono, subdiácono o lector en la proclamación de estos textos» (96,e). Según esto, donde no exista el indulto, no puede hacerse tal lectura en las misas *in cantu*.

En las misas rezadas, por el contrario, es de desear que se haga en los domingos y días festivos. Lo hará un lector (n.14,c).

Varios modos de participar activamente los fieles en la misa

Clases de misas

«Hay dos clases de misas: la misa *in cantu* y la misa *leída*» [79].

«Se llama misa *in cantu* si el sacerdote celebrante canta realmente las partes que según las rúbricas debe cantar; en otro caso es misa *rezada*».

«La misa *in cantu* se llama misa *solemne* si se celebra con asistencia de los sagrados ministros; si se celebra sin ministros sagrados, se llama misa *cantada*» (n.3).

Misa pontifical.—«La misa solemne celebrada por un obispo, o por otros que tengan facultad, con la solemnidad establecida en los libros litúrgicos, se llama misa pontifical» [80].

Es la forma más perfecta y de la que han ido naciendo, a medida que lo exigían las circunstancias, las demás clases de misas. La misa celebrada por el obispo rodeado de su *presbiterium*, que a veces concelebra con él, y con asistencia de toda la *ecclesia* de la ciudad, es el tipo de misa que hallamos casi siempre en los escritos de los primeros cristianos. San Ignacio de Antioquía da una importancia extraordinaria a la misa del obispo como símbolo de unidad.

Misa solemne.—«La forma más noble de la celebración eucarística es la *misa solemne*, en la cual la solemnidad de las ceremonias, de los ministros y de la música sagrada, formando un todo orgánico, pone de manifiesto la magnificencia de los divinos misterios y lleva las mentes de los asistentes a la piadosa contemplación de los mismos misterios.

[79] *Denominatio «missae privatae» vitetur* (n.2); *Rubricae Breviarii et Missalis Romani*, n.269.
[80] *Rubricae Breviarii et Missalis Romani* 271.

Por eso se ha de procurar que los fieles estimen como se merece esta forma de celebración, participando convenientemente en ella» (n.24). Se la ha de preferir a la misa rezada[81].

Contra lo que se podría suponer, la misa solemne romana no procede de la antigua misa presbiterial[82]**, sino de la misa estacional del papa. Es una adaptación de la misa papal de los *Ordines romani* a la misa celebrada por un presbítero. De ahí su gran semejanza con la pontifical. Al principio, como en la papal, se empleaban, donde era posible, varios diáconos y subdiáconos. Alrededor del siglo XI toma la forma que, salvo pequeños detalles, conserva actualmente.**

Misa cantada.—Es la celebrada por un sacerdote sin diácono ni subdiácono, cantando aquél lo que según las rúbricas debe cantar.

Este tipo de misa existe desde muy antiguo. Cuando se hizo imposible, o por lo menos muy difícil, la asistencia de los cristianos a la misa del obispo a causa de hallarse muy distante de la ciudad episcopal, se les facilitó la asistencia a la misa construyendo numerosas iglesias en el distrito episcopal, a las que iba, delegado por el obispo, un presbítero que, asistido ordinariamente de un diácono, celebraba allí los divinos misterios.

El deseo de imitar lo más posible a la misa pontifical ha llevado a la misa cantada muchos elementos que eran propios de las misas pontificales. Así se hizo en la Edad Media con los cantos antifonales, aunque, al no disponer de cantores suficientes, se contentaban con rezarlos.

«Missa lecta» o rezada.—Los que desearían ver suprimidas las mal llamadas misas privadas por considerarlas menos propias, parecen ignorar la tradición eclesiástica sobre el particular. Un conjunto de causas han motivado desde los primeros siglos la celebración de misas sin solemnidad y con reducida asistencia de fieles[83]. Durante la Edad Media, esta clase de misas se convirtieron en cosa normal, aunque nunca se dejó de urgir la obligación de asistir a la misa dominical de la parroquia.

Contribuyeron a multiplicar las misas rezadas la devoción del sacerdote, que le llevó a celebrar la misa durante la semana, en que los fieles no asistían o eran insuficientes para celebrarla con solemnidad. A veces los sacerdotes no se contentaban con una sola misa, sino que trataban de emular el ejemplo de algunos santos, de quienes se contaba, como un mérito especial, que celebraban hasta ocho o diez veces cada día.

Contribuyó también a generalizar la misa rezada el aumento de los monjes sacerdotes.

Mas la principal causa de la multiplicación de las misas rezadas fué el siempre creciente deseo de los fieles de que se celebrase por

81 *Mediator Dei* n.131: AAS p.561.
82 J. A. JUNGMANN, S. I., *El sacrificio de la misa* [illegible] BAC, 2.ª ed. (Madrid 1953) 270.
83 Los testimonios pueden verse en JUNGMANN, o.c., p.280.

sus intenciones particulares una misa o series convencionales de misas. Las personas acomodadas hacían fundaciones piadosas que llevaban aneja la obligación de aplicar cierto número de misas por los fundadores vivos o difuntos.

Grados de participación

La tantas veces citada instrucción de la Sagrada Congregación de Ritos, recogiendo las experiencias llevadas a cabo durante los últimos años, distingue los siguientes modos de participación:

«Missa in cantu» (instrc., n.24-26).—Tanto en la misa solemne como en la cantada, los fieles pueden participar siguiendo estos tres grados:

a) *El primer grado* consiste en que todos los fieles canten las siguientes respuestas litúrgicas: *Amen; Et cum Spiritu tuo; Gloria tibi, Domine; Habemus ad Dominum; Dignum et iustum est; Sed libera nos a malo; Deo gratias.* Es necesario trabajar con todo empeño para que todos los fieles, en el mundo entero, puedan cantar estas respuestas litúrgicas.

b) *El segundo grado* consiste en que todos los fieles canten también las partes del ordinario de la misa, es decir, *Kyrie, eleison; Gloria in excelsis Deo; Credo; Sanctus-Benedictus; Agnus Dei.* Es necesario esforzarse para que los fieles sepan cantar estas partes del ordinario de la misa, particularmente en las formas gregorianas más simples. Si alguna vez todas las partes no pueden ser cantadas, nada impide que las más fáciles, como el *Kyrie, eleison;* el *Sanctus-Benedictus,* y el *Agnus Dei* sean cantadas por todos los fieles, y se reserven para la *Schola cantorum* el *Gloria in excelsis Deo* y el *Credo.*

Se ha de velar, además, para que en el mundo entero los cantos gregorianos siguientes, que son más fáciles, sean aprendidos por los fieles: el *Kyrie, eleison;* el *Sanctus-Benedictus* y el *Agnus Dei,* según el número 16 del Gradual romano; el *Gloria in excelsis Deo* con el *Ite, missa est, Deo gratias,* según el número 15; el *Credo,* según los números 1 ó 3...

c) *El tercer grado,* en fin, consiste en que todos los asistentes estén suficientemente formados en el canto gregoriano, para poder así cantar las partes del propio de la misa. Es necesario urgir esta participación plena en el canto, sobre todo en las comunidades religiosas y en los seminarios».

Misa rezada.—«Se debe procurar diligentemente que los fieles asistan también a la misa rezada no como espectadores extraños y mudos, sino que tengan aquella participación que exige tan grande misterio, y que produce ubérrimos frutos (n.28).

En estas misas, el celebrante ha de pronunciar las partes que, según las rúbricas, se han de decir *clara voce,* de tal forma que pueda ser oído por todos los asistentes (n.34).

Los fieles pueden participar en las misas rezadas de los tres modos siguientes:

«1.º *Participación personal* (n.29).—Los fieles participan *propria industria*, ya sea de una manera interna, v.gr., meditando en la pasión del Señor, o de una manera externa, haciendo uso del misal, de un devocionario, de oraciones vocales. Entre éstos son dignos de especial alabanza los que usan un misalito adaptado a su capacidad.

2.º *Participación en común* (en lengua vulgar).—Los fieles rezan o cantan oraciones o cantos en común en lengua vulgar. Se ha de procurar que estos cantos u oraciones se adapten a cada parte de la misa (n.30).

Estos no han de ser traducciones literales de los correspondientes textos litúrgicos (n.14).

Bajo este segundo modo se hallan comprendidas las misas melodiadas, a coros hablados, las dialogadas, etc.

En cambio, no se comprenden las novenas, triduos, santo rosario, etc., rezados durante la misa. Estos no deben mezclarse con los actos litúrgicos (n.12).

Estos modos de participación son aún imperfectos. Mezclados con alguno de los grados del modo tercero, se puede obtener una participación más perfecta. De ello hablaremos luego.

3.º *Participación comunitaria y litúrgica* (en latín).—Los fieles responden litúrgicamente al sacerdote, *dialogando* en cierto modo con él y diciendo con voz clara las partes que les corresponden.

Se pueden distinguir cuatro grados:

a) *El primer grado*, si los fieles dan al celebrante las respuestas más fáciles: *Amen; Et cum spiritu tuo; Deo gratias; Gloria tibi, Domine; Laus tibi, Christe; Habemus ad Dominum; Dignum et iustum est; Sed libera nos a malo.*

b) *El segundo grado*, si los fieles pronuncian, además, las partes que, según las rúbricas, deben ser dichas por el ministro, y, si la comunión se distribuye durante la misa, recitan también el *Confiteor* y dicen tres veces *Domine, non sum dignus.*

c) *El tercer grado*, si los fieles recitan también al mismo tiempo que el sacerdote las partes del ordinario de la misa, esto es: *Gloria in excelsis Deo, Credo, Sanctus-Benedictus, Agnus Dei.*

d) *El cuarto grado*, por último, si los fieles recitan también las partes del propio de la misa: el introito, el gradual, el ofertorio, la comunión» (n.31).

Misa comunitaria con cantos en lengua vulgar (y moniciones).—Combinando el segundo y tercer modo, se puede obtener una participación más perfecta. Es el modo más apropiado para las parroquias cuando la misa cantada no es posible.

Los fieles darán las respuestas como en el primer grado del tercer modo. Entonarán cánticos para la entrada, el ofertorio, gradual y comunión. También pueden hacerlo para el *Kyrie, Gloria, Sanctus* y *Agnus*.

Estos cánticos no deben ser traducciones literales y han de adaptarse a las partes de la misa correspondientes.

Es conveniente que los cánticos del propio se tomen del salterio, como es lo tradicional, y pueden adoptar la forma responsorial o antifonal.

Los del ordinario pueden ser una paráfrasis de los correspondientes cantos litúrgicos, muy breve para no hacer esperar al celebrante. No es conveniente que se canten en latín, para no dar la impresión de que se trata de una misa cantada.

Ninguno de estos cánticos debe cubrir oraciones presidenciales o lecturas ni impedir que el pueblo responda cuando le corresponde.

Es conveniente que, por lo menos en las misas más solemnes, un comentador dirija la acción.

Capítulo 8

FORMACION Y DESARROLLO DE LA LITURGIA EUCARISTICA *

La Pascua judía

Las palabras del Señor: *No penséis que he venido a abrogar la ley o los profetas; no he venido a abrogarla, sino a consumarla,* tienen especial aplicación al rito pascual. El paso de la Pascua-figura a la Pascua-realidad lo da el Señor con toda suavidad, sin que aparezca en ningún momento nada que oponga una Pascua a otra. El nuevo rito brota espontáneamente del viejo ritual judaico. Muchas de las ideas de aquél han pasado a éste: en la cena pascual, los judíos evocaban el paso del ángel de Yahvé en Egipto para librarles de la cautividad; la misa es precisamente el memorial del *paso* del Señor de la muerte a la vida y de nuestro *paso*, de nuestra Pascua, con El. Los judíos agradecían en esa cena los grandes beneficios recibidos de Yahvé: la misa es la *eucharistia* = acción de gracias.

Damos por supuesto que el Señor instituyó la eucaristía durante el banquete pascual. Teniendo en cuenta los datos que nos han transmitido los libros talmúdicos, el ritual de la cena pascual debió de ser, poco más o menos, el siguiente:

A la cena propiamente dicha, consistente en la manducación del cordero, de las hierbas amargas y de los demás manjares preparados, precedían y seguían varios ritos, que daban a esta cena un carácter marcadamente litúrgico.

Comenzaba ésta con la bendición por el padre de familia de una copa de vino tinto al que se había añadido algo de agua. La fórmula de bendición para ésta y para las siguientes copas era la siguiente: «Bendito seas tú, Yahvé, Dios nuestro, por haber criado el fruto de la vid». Todos los comensales debían beber de esta copa. Se colocaban luego sobre la mesa los manjares que habían de servir para la cena pascual: las hierbas amargas, los panes ácimos y el cordero. El padre de familia tomaba los panes, los elevaba y decía: «Este es el pan de la miseria, que nuestros padres comieron en Egipto. Acérquese

* Sobre la evolución de la liturgia eucarística, además de las obras de carácter general de la bibliografía puesta al principio de este tratado, pueden verse: J. A. JUNGMANN, *The early Liturgi to the Time of Gregory the Great* (University of notre Dame Press, 1959); G. DIX, *The Shape of Liturgi* (Westminster 1945); M. WOOLEY, *The Liturgy of the primitive Church* (Cambridge 1910); LECLERCQ, adt. *Messe*: DAL col.515-535; B. CAPELLE, *L'histoire des rites et la participation active à la messe*: «Les Quest. Lit. Par.», 18 (1933) 169-182.

el que tenga hambre. El que tenga necesidad que venga y celebre la Pascua». A continuación se llenaba otra copa. El más pequeño de la familia preguntaba entonces la razón de todas aquellas cosas. A lo cual respondía el padre de familia, relatando los favores obrados por Dios en favor del pueblo judío, sobre todo la liberación de la cautividad de Egipto; explicaba el significado del cordero, de las hierbas, del pan ácimo, y terminaban cantando la primera parte del *Hallel* menor [1]. Luego bebían la segunda copa.

Comenzaba entonces la cena propiamente dicha. El que presidía tomaba un pan ácimo, lo bendecía, lo partía y lo distribuía entre los comensales, después de haberlo probado. A continuación se comía el cordero, las hierbas amargas y los demás manjares.

Terminada la comida y lavadas las manos, bebían la tercera copa—el *calix benedictionis*—, así llamada porque no se debía beber hasta haber sido bendecida con una fórmula de acción de gracias. Se terminaba a continuación el canto del *Hallel* menor [2] y se entonaba el *Hallel* mayor, que comprendía todo el salmo *Confitemini Domino quoniam bonus* (Sal 135).

Se bendecía la cuarta copa, se bebía y terminaba la cena con la acción de gracias final.

Institución de la eucaristía

Nos refieren la institución de la eucaristía San Pablo [3], San Mateo [4], San Marcos [5] y San Lucas [6]. Sus relatos coinciden en lo fundamental. El examen textual no deja la menor duda de que San Mateo y San Marcos tienen una fuente informativa distinta de la utilizada por San Pablo y San Lucas. A la primera se la suele llamar fuente petrina, por considerarse a San Pedro transmisor de esta tradición; a la segunda, fuente paulina. Esta segunda es anterior cronológicamente a la primera. El texto de San Pablo parece ser el que transmite con mayor fidelidad lo que el Señor hizo y dijo al instituir la eucaristía. Los textos de San Mateo y San Marcos se hallan ya influenciados por el uso litúrgico. De ahí su forma simétrica. Esto explica también las aparentes diferencias entre ambas fuentes: Mateo-Marcos parecen suponer que la consagración del vino siguió inmediatamente a la del pan, que era probablemente lo que se practicaba en las celebraciones litúrgicas cuando ellos escribían. San Pablo y San Lucas, por el contrario, dicen expresamente que la consagración del vino tuvo lugar *postquam cenavit*, que fué lo que, según todas las apariencias, hizo Cristo en la última cena.

Sobre el momento en que Cristo instituyó la eucaristía no hay unidad de criterio, aunque hoy día la mayor parte de los autores admiten que fué instituída en el transcurso de la cena pascual judía, que acabamos de describir. El análisis de los relatos evangélicos y de San Pablo nos permite conjeturar que la última cena se desarrolló de la siguiente manera:

Después del rito preliminar, que poco más o menos se desarrollaría conforme al ritual poco ha escrito (primera copa, preparación de los manjares y hierbas para la cena, explicación del sentido pascual de esta cena, *Hallel* menor, segunda copa), el Señor, como lo hacía el que presidía la mesa, tomaría el pan ácimo, lo bendeciría, añadiendo las palabras *Este es mi cuerpo*, y

[1] Salmo 112 (*Laudate, pueri, Dominum*) y primera parte del 113 (*In exitu Israel de Aegypto*).
[2] O sea, la última parte del salmo *In exitu* (113) y los salmos *Dilexi quoniam exaudiet Dominus* (114), *Credidi propter quod locutus sum* (115), *Laudate Dominum quoniam bonus* (117).
[3] 1 Cor 11,23-25.
[4] 26,26-28.
[5] 14,22-24.
[6] 22,19-20.

lo repartiría entre los apóstoles. Seguiría la manducación del cordero, hierbas amargas y demás manjares.

La consagración del cáliz coincidiría con la tercera copa, que seguía inmediatamente a la parte central de la cena, copa de la que participaban todos los comensales.

La comparación de los relatos evangélicos con las costumbres judaicas, que conocemos por los libros talmúdicos, hace muy probable esta hipótesis.

En la cena judía, el que presidía tomaba el pan y lo bendecía antes de distribuirlo entre los comensales. San Mateo y San Marcos dicen con toda precisión que el Señor «bendijo (εὐλογήσας) el pan. San Pablo y San Lucas emplean el término más genérico de εὐχαριστήσας = *gratias agens*, por tratarse de una bendición que tenía un marcado sentido de acción de gracias: se alababa a Dios por los beneficios hechos al pueblo judío.

La tercera copa, el cáliz de la bendición, formaba parte de la acción de gracias que seguía a la cena. Por lo cual también aquí demuestran estar bien informados San Mateo y San Marcos al emplear la expresión εὐχαριστήσας. San Pablo no es menos preciso al llamar en el capítulo anterior (v.16) de la misma epístola cáliz de bendición (τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας) al cáliz que ha de ser consagrado.

Sin embargo, el sentido de estos dos momentos de la cena pascual quedó totalmente cambiado al añadir el Señor las inusitadas palabras *Esto es mi cuerpo; esta es mi sangre*, palabras que transformaban el banquete pascual judío en el sacrificio de la Nueva Ley. En adelante, el simbólico cordero que los judíos sacrificaban y comían sería sustituído por el cuerpo y sangre del Cordero inmaculado, de Cristo, que sería inmolado sobre el Calvario.

La misa en la era apostólica

Formación de una liturgia eucarística cristiana

Los apóstoles, cumpliendo el mandato del Señor, se reunían con frecuencia para celebrar la *fractio panis* [7], τὸν κυριακόν δεῖπνον [8].

¿Cómo se desarrollaban estas reuniones? Los datos que podemos recoger en las Sagradas Escrituras y en los escasos documentos de esa época que han llegado hasta nosotros, no nos permiten trazar un cuadro completo de las reuniones litúrgicas de los primeros cristianos.

Leyes de la evolución [9]

La primera cuestión que cabe plantearse es la siguiente: El proceso formativo de la liturgia, ¿ha sido de la uniformidad a la variedad o viceversa? Lo primero, o sea, que la evolución se ha realizado de la uniformidad a la variedad, lo sostienen los que creen que nuestro Señor o los apóstoles fijaron un formulario que habían de observar todos en sus líneas esenciales. Nada induce a creer que las cosas sucediesen así. Por el contrario, el estudio comparativo de formularios de distintas épocas nos lleva a la conclusión de que los apóstoles y los primeros cristianos usaron de una amplia liber-

[7] Act 2,46.
[8] 1 Cor 10,22.
[9] A. Baumstark, *Liturgie comparée* 3.ª ed. (Paris 1953) p.17ss.

tad al celebrar la liturgia y que poco a poco se fué consiguiendo cierta uniformidad.

Al principio cada obispo, «según sus fuerzas», componía o imponía o improvisaba la *eucharistía* y organizaba la liturgia, aunque siempre dentro de ciertos cánones fijos, que el ejemplo del Señor, las costumbres judías, etc., imponían.

Otra de las leyes de evolución litúrgica es: los formularios y ritos litúrgicos van perdiendo su sobriedad y sencillez, características de las épocas más antiguas, a medida que pasa el tiempo. Compárese, por ejemplo, el rito bautismal empleado por Felipe [10] con el ritual que hallamos en los sacramentarios romanos, con la interminable serie de ritos, escrutinios, etc., mediante los cuales se preparaba al catecúmeno para recibir el bautismo. Otro caso típico lo tenemos en el ofertorio. Compárese también la presentación de la materia del sacrificio tal como se realizaba en tiempo de San Justino [11] con «las espléndidas y complicadas ceremonias de la μεγάλη εἴσοδος o con los ritos de la prótesis de la liturgia bizantina» [12]. Y lo que hemos dicho de los ritos tiene aplicación también a los textos.

Esta regla, sin embargo, tiene sus excepciones. A veces el movimiento ha sido inverso. Así en lo referente al número y extensión de las lecturas, como tendremos ocasión de ver más adelante.

FUENTES DE LA LITURGIA EUCARÍSTICA

Los apóstoles no crearon una liturgia totalmente nueva. Eran piadosos judíos que habían celebrado con fervor las solemnidades del templo de Jerusalén y de sus respectivas sinagogas. Durante los años de convivencia con el divino Maestro, le habían visto mostrarse celoso cumplidor de los deberes religiosos de todo buen israelita. «A pesar de la independencia y novedad de su contenido, esta oración (la eucaristía) podía muy bien fijar su atención en las liturgias existentes y aprender de ellas. Además, el cristianismo «no pretendía destruir el orden antiguo de las cosas, sino cumplirlo» [13].

Al crecer la Iglesia y formarse comunidades de cristianos venidos del paganismo, muchos de ellos formados en la filosofía helénica, es natural que penetrasen en la incipiente liturgia algunas costumbres y expresiones religiosas de éstos.

Así, pues, podemos señalar como fuentes en que se inspiró la liturgia eucarística: 1.º El ejemplo de nuestro Señor en la última cena. Los apóstoles cumplieron el *Hoc facite in meam commemorationem*, repitiendo con toda fidelidad los gestos y palabras del Señor. 2.º La tradición judía. Es clarísima esta influencia en la liturgia de la palabra. También lo es, aunque menos, en la gran oración

10 Act 8,26-39.
11 *I Apolog.* 65.
12 Cf. A. Baumstark, o.c., p.228.
13 Mt 5,17; O. Casel, O. S. B., *Le mémorial du Seigneur dans la liturgie de l'antiquité chrétienne* (Paris 1945) p.18.

eucarística. Al exponer más adelante cada una de las partes de la misa, tendremos ocasión de concretar esta influencia. 3.° Aunque en mucho menor grado, influyó también el ambiente religioso del mundo helénico. Existían una mentalidad religiosa y unas inquietudes que los primeros cristianos, hombres de su época, no podían ignorar.

RITUAL DE LA CELEBRACIÓN EUCARÍSTICA

Una lectura detenida de la Sagrada Escritura y de los pocos escritos de esa época [14] que han llegado hasta nosotros nos permiten conocer en sus líneas generales el ritual de las celebraciones eucarísticas y adivinar otros muchos detalles.

Jesucristo en la última cena *dió gracias, partió el pan, lo distribuyó*. Estos tres actos constituyen los elementos fundamentales de la acción eucarística, y en cuanto tales los repiten los primeros cristianos. San Pablo alude a ellos en el capítulo 10 de la primera Epístola a los Corintios: «El cáliz de bendición que *bendecimos*, ¿no es la *comunión* de la sangre de Cristo? Y el *pan que partimos*, ¿no es la comunión del cuerpo de Cristo?»

La bendición (εὐλογία) tiene el mismo valor que la εὐχαριστία, de que habla en el siguiente capítulo (v.24) [15]. Es casi seguro que, al principio, la «acción de gracias» era doble: una sobre el pan y otra sobre el cáliz. La frase anteriormente citada parece suponerlo, sobre todo si se tiene en cuenta lo que en el capítulo siguiente dice al relatar lo que el Señor hizo en la última cena. También aquí los apóstoles siguieron el ejemplo del Señor, que empleó dos bendiciones. Estas bendiciones, o eran las mismas, o debían estar calcadas sobre las usadas en casos semejantes por los judíos. A éstas seguirían las palabras consecratorias. Muy pronto, sin embargo, casi con toda seguridad viviendo los apóstoles, estas dos «bendiciones» se fusionan, constituyendo la «acción de gracias» o *eucharistia*, que rápidamente adquiere una forma concreta, inmutable en sus líneas generales, aunque dejando una gran libertad al que presidía la asamblea en lo referente a los detalles.

La expresión *el pan que partimos* (τὸν ἄρτον οὖ κλῶμεν) es una variante gramatical de la expresión técnica *fractio panis* (κλάσις τοῦ ἄρτου). En su sentido literal y primitivo se emplea para expresar la acción de partir el pan para su distribución según la costumbre judía. En este sentido lo emplean los sinópticos y San Pablo en el relato de la última cena. Esta sencilla acción de partir el pan tenía para los primeros cristianos un profundo sentido, como expresión de la caridad que les unía. La *fracción del pan* significaba para ellos la celebración de la *eucharistia*. En este sentido lo emplea San Lucas en los hechos de los Apóstoles [16].

[14] Una biografía completa sobre el particular puede verse en FLORENTINO PÉREZ, *Ensayo de biografía litúrgica*: «Liturgia», 4 (1949) 114.138.264.308; 5 (1950) 38.174 y 268. Muy interesante también el libro de J. SOLANO, S. J., *Textos Eucarísticos primitivos* (Madrid 1952) BAC.

[15] NOEL MAURICE-DENIS, etc., *Eucharistie ou la Messe dans ses variétés, son histoire et ses origines* (París 1953) p.415.

[16] Act 2,42-46; 20,7. En 2,46 no está claro si se refiere a la eucaristía o a una comida ordinaria.

La comunión (κοινονία) es el término normal de la *eucharistia* y de la *fractio panis*. La distribución del pan y del vino consagrados se realizaba sin ritual especial en esta primera época, o por lo menos no ha llegado a nosotros ningún indicio de ello.

En resumen, la misa apostólica consistía fundamentalmente en la *eucharistia* u oración consecratoria, en la fracción del pan y en la comunión. Existía también, evidentemente, la lectura de la Biblia y su comentario, aunque no parece que formase parte, por lo menos habitualmente, de la eucaristía. Los textos escriturísticos no nos permiten su reconstitución. Es de suponer que siguiesen el plan de los judíos.

El ágape y la eucaristía

Casi todos los pueblos primitivos celebraban banquetes que tenían carácter sagrado. Son bien conocidos los banquetes fúnebres. Flavio Josefo [17] atestigua que también los judíos de la diáspora habían obtenido permiso del emperador para celebrar banquetes fraternales [18].

Los primeros cristianos se reunían a su vez en lugares determinados y tenían también sus banquetes, que pronto recibieron el significativo nombre de *ágapes*. El ejemplo del Señor, que instituyó la eucaristía durante el banquete pascual, tuvo que influir, mucho más aún que el ambiente, en la costumbre de celebrar la eucaristía durante un banquete. San Pablo se queja de que lo que hacen los corintios ya no se parece a la *coena dominica*, señal de que él veía una íntima relación entre el ágape y la última cena.

No es fácil determinar la forma en que se celebraba el ágape. Los textos en que se habla de él no suelen mostrarnos más que algún aspecto y no siempre concuerdan. La razón de esta variedad hay que buscarla en que no existió una costumbre universal, y en una misma región debió de evolucionar rápidamente. Es curioso que casi siempre que se habla del ágape se hace para combatir abusos. ¿Quiere esto decir que la costumbre de celebrar el ágape se introdujo contra la voluntad de la Iglesia? No parece. Lo más probable es que el ambiente influía en los recién convertidos y fácilmente volvían a los excesos que eran frecuentes en esas reuniones entre los paganos y que ellos habían vivido.

El testimonio más explícito sobre el ágape nos lo ofrece San Pablo en la primera Epístola a los Corintios [19]. Reprende el Apóstol a los corintios el haber convertido el ágape en una fuente de discordias por el egoísmo de los más pudientes, que consumían sus provisiones sin tener en cuenta a los necesitados, de forma que, mientras unos «pasaban hambre, otros se embriagaban», «y esto —dice el Apóstol— ya no es reunirse para comer la cena del Señor». De este texto se deduce: 1.º La existencia del ágape en Corinto, al que se hallaba unida la eucaristía. Si no, no tendría objeto

[17] *Ant. Iud.* l.14 c.10,8.
[18] DAL I, palabra *Agape*.
[19] 11,18-34.

el ponerles después como modelo lo que el Señor hizo en la última cena. 2.º Que San Pablo no condena el ágape en cuanto tal, sino los excesos a que daba lugar[20]. Estos desórdenes en los ágapes debían de ser bastante generales, pues San Judas llama también la atención sobre el particular en su epístola[21].

Estos abusos, el hecho de que las leyes civiles[22] tampoco veían con buenos ojos estas reuniones, y, sobre todo, que, al aumentar el número de los cristianos, resultaban prácticamente irrealizables, hicieron que cayesen en desuso o que cambiasen de carácter: en vez de ser un acto en que toda la comunidad se unía en banquete fraternal, fué un acto de caridad para con los pobres ejercido por el clero en nombre de la comunidad.

Sobre lo que era el ágape en el siglo II y finales del I tenemos referencias en San Ignacio, Tertuliano y en la carta de Plinio el Joven. San Ignacio emplea con frecuencia la palabra *ágape*. Dice que no se debe celebrar nunca sin la presencia del obispo[23]. Tertuliano describe el ágape con todo detalle. Tiene carácter semilitúrgico y comienza y termina con la oración. Es un acto de caridad, «como su mismo nombre indica», dice Tertuliano. No queda la menor duda de que la eucaristía se celebraba ya fuera del ágape.

Sentido de la celebración eucarística

Los apóstoles y primeros cristianos veían en la misa principalmente un banquete conmemorativo. El recuerdo de la última cena y el mandato del Señor: *Hoc facite in meam commemorationem*, les hacían asociar estas dos ideas. La eucaristía era un banquete y era un recuerdo (un recuerdo en que se hacía presente el objeto recordado) de la obra realizada por el Señor.

El carácter de banquete sagrado de la comunidad cristiana aparece no sólo en el hecho de que estuviera unido al ágape y que en la celebración eucarística se comiese el pan consagrado y se bebiese el vino, sino en las mismas expresiones técnicas empleadas para designar la misa: *fractio panis, coena dominica*, etc.

El carácter de memorial aparece también claramente. San Pablo dice expresamente[24] que todos los que comen el cuerpo del Señor y beben su sangre anuncian su muerte hasta que venga. La *eucharistia* era para los primeros cristianos una cita del amado Maestro, con el que habían convivido; una evocación y una vivencia en común de todo lo que El había hecho por ellos.

Tenemos la suerte de poseer el pensamiento de uno de los personajes más representativos de aquel tiempo, de San Pablo. El Apóstol nos descubre el sentido de las sinaxis eucarísticas y el espíritu que debía animar a los que asistían a ellas.

La eucaristía, dice el Apóstol, une a los cristianos entre sí y con

20 Sobre esto véase FUNK, *L'Agape*: «Rev. d'Histoire Ecclésiastique» (1903) p.9.
21 1.12.
22 DAL I c. 780.
23 Carta a los esmirniotas, 8,2: ed. Ruiz Bueno (BAC, Madrid 1950) p.493.
24 1 Cor 11,26.

Cristo. «El cáliz de bendición que bendecimos, ¿no es acaso comunión con la sangre de Cristo? El pan que partimos, ¿no es acaso comunión con el cuerpo de Cristo? Puesto que uno es el pan, un cuerpo somos la muchedumbre; pues todos de un solo pan participamos» [25]. Así, pues, según San Pablo, la eucaristía crea la comunidad y es su expresión.

Por eso, la condición previa para participar dignamente de la eucaristía—participación sacramental y ritual—es la santidad personal, ya que «el que comiere el pan o bebiere el cáliz indignamente, será reo del cuerpo y de la sangre del Señor» [26]. Y juntamente con la santidad personal, la unión de todos los fieles en la caridad. El Apóstol ataca con energía toda manifestación del individualismo y del egoísmo personal en la acción eucarística [27].

La eucaristía en el siglo II

(San Justino)

Sinaxis dominical

La descripción de la sinaxis eucarística que nos ofrece San Justino y las múltiples referencias a la misa que hallamos en las obras del mismo Santo y de los autores de esta época nos permiten ya hacernos idea de la forma en que se desarrollaba la sinaxis eucarística en el siglo II.

El domingo ha sustituído ya al sábado como día oficial para tener la reunión de la comunidad cristiana, para realizar la *eucharistia*. Esta sustitución, que debió de tener lugar mucho antes [28], es reconocida por los autores de esta época. San Justino afirma que los cristianos, tanto de la ciudad como de los pueblos cercanos, se reunían el *día llamado del sol* [29]. Y San Ignacio de Antioquía dice que ya no observan el sábado, sino el domingo [30]. Además de estas reuniones dominicales, se celebraban durante la semana otras. El mismo San Ignacio pide a San Policarpo que multiplique estas reuniones [31].

Se suprime el ágape o se separa de la eucaristía. Esto lleva consigo la pérdida del carácter de banquete sagrado que antes tenía, como nota más saliente, mientras que la idea de que la misa es una *acción de gracias*, una *eucharistia*, se desarrolla notablemente.

[25] 1 Cor 10,14-21.
[26] 1 Cor 11,26.
[27] 1 Cor 11,17-22.
[28] En el Nuevo Testamento hallamos expresiones que no dejan lugar a duda sobre el particular: «una autem sabbatorum (el domingo), cum convenissemus ad frangendum panem» (Act 20,7); y San Pablo recomienda a la comunidad de Corinto que, imitando lo que por consejo suyo habían hecho los gálatas, hagan una colecta en favor de los fieles pobres de Palestina en el primer día de la semana (1 Cor 16,2).
[29] San Justino emplea esta expresión pagana para ser comprendido por los destinatarios de su *Apología*.
[30] Magn. 9,1. Se suele citar también en prueba de lo que venimos diciendo el siguiente texto de la *Didaché*: «En los domingos del Señor, reuníos y partid el pan y dad gracias» (J. SOLANO, *Textos eucarísticos primitivos* I 55).
[31] Carta a San Policarpo, 4,2.

Al perder el carácter de banquete, ya no había motivo especial para celebrar la sinaxis eucarística por la tarde, ya que lo que movía a los cristianos a reunirse a esa hora era que precisamente entonces celebraban los judíos y los griegos sus banquetes, el δεῖπνον. En adelante se prefirió la mañana para celebrar la *eucharistia*, por ser ésta la hora en que Cristo resucitó.

La estructura de la misa ha adquirido ya su forma definitiva. Las dos partes de la misa: las lecturas y la acción de gracias, como luego veremos, constituyen ya un todo.

La liturgia de la misa en tiempo de San Justino

Por ser la primera descripción detallada de la misa, es necesario estudiar con detención el doble relato [32] que sobre la forma como se celebraba la misa en su tiempo nos hace San Justino. Escribió éste su primera *Apología* hacia el año 150. El testimonio de San Justino ofrece un extraordinario interés, pues, aunque escribió su *Apología* en Roma y, en consecuencia, los datos que nos ofrece se refieren principalmente a la liturgia que se celebraba en esta ciudad, el Santo había recorrido todo el mundo cristiano de entonces y forzosamente se tuvo que hacer eco de las diversas iglesias.

Con los datos que nos ofrecen estos dos textos podemos trazar el siguiente cuadro de lo que era la misa a mediados del siglo II:

Liturgia de la palabra.	Lecturas del Antiguo y Nuevo Testamento. Canto de salmos? [33] Homilía. Oración litánica por toda la Iglesia. Osculo de paz.
Liturgia eucarística......	Preparación del pan, vino y agua. *Eucharistia*. Comunión.

[32] He aquí los dos relatos de San Justino: «Nosotros, después de haber bautizado al que ha creído y se ha unido a nosotros, lo llevamos a los llamados hermanos, allí donde están reunidos para rezar fervorosamente las oraciones comunes por nosotros mismos, por el que ha sido iluminado y por todos los otros que hay en todas partes, para que seamos dignos de ser hallados perfectos conocedores de la verdad, buenos administradores y cumplidores de los mandamientos con obras, de suerte que consigamos la salvación eterna. Acabadas las preces, nos saludamos con el ósculo. Seguidamente se presenta al que preside entre los hermanos pan y una copa de agua y vino mezclado con agua. Cuando lo ha recibido, alaba y glorifica al Padre de todas las cosas por el nombre del Hijo y del Espíritu Santo, y da gracias largamente, porque por él hemos sido hechos dignos de estas cosas. Habiendo terminado el las oraciones y la acción de gracias, todo el pueblo presente aclama diciendo: Amén. Amén significa en hebreo *así sea*. Después de que el que preside ha dado gracias y ha aclamado, los que entre nosotros se llaman diáconos dan a cada uno de los presentes a participar del pan y del vino y del agua eucaristizados, que también llevan a los ausentes» (*Apol.* I c.65; J. Solano, *Textos eucarísticos primitivos* p.61). «Y el día llamado del sol se tiene una reunión en un mismo sitio de todos los que habitan en las ciudades o en los campos, y se leen los Comentarios de los apóstoles o las escrituras de los profetas, mientras el tiempo lo permite. Luego, cuando el lector ha acabado, el que preside exhorta e incita de palabra a la imitación de estas cosas excelsas. Después nos levantamos todos a una y recitamos oraciones; y, como antes dijimos, cuando hemos terminado de orar, se presenta pan y vino y agua, y el que preside eleva, según el poder que en él hay, oraciones, e igualmente acciones de gracias, y el pueblo aclama diciendo el Amén. Y se da y se hace participante a cada uno de las cosas eucaristizadas, y a los ausentes se les envía por medio de los diáconos» (Apol. I c.66; o.c., 63).

[33] Aunque San Justino no dice nada aquí del canto que seguía a las lecturas, es seguro que existían ya. Algunos testimonios suyos y de otros documentos de esa época, a que luego aludiremos, hacen muy probable la conjetura.

Proclamación de la palabra de Dios.—La primera parte de la misa comprendía las lecturas, a las que probablemente acompañaban cánticos (salmos), la homilía, las preces y, como conclusión y al mismo tiempo preparación de la *eucharistia*, el ósculo de paz.

Esta primera parte procede directamente de la liturgia sinagogal, en la que los apóstoles y cristianos procedentes del judaísmo tomaron parte hasta que la persecución del año 44 les obligó a romper con la sinagoga. Es natural que aún después siguieran celebrando esta misma liturgia, aunque dándole cada vez un carácter más cristiano. El servicio litúrgico sinagogal a que nos referimos comprendía como elementos principales: el canto de los salmos, la lectura de la Ley y de los profetas y varias bendiciones y oraciones. Esto, poco más o menos, es lo que hallamos en San Justino.

Las lecturas.—San Justino dice que «leen los comentarios de los apóstoles o los escritos de los profetas, «mientras el tiempo lo permite». Bajo esta expresión genérica y un tanto imprecisa, como dirigida a paganos, desconocedores de los libros revelados, comprendía el santo mártir las tradicionales lecturas del Antiguo y del Nuevo Testamento. También se leían ocasionalmente las cartas dirigidas a la comunidad por algún obispo o personaje de mucho ascendiente. De esto tenemos varios ejemplos. La carta del papa San Clemente se leyó durante bastante tiempo en Corinto [35]. Lo mismo parece que se hacía en el Asia Menor con las cartas de San Ignacio [36]. También tenían cabida en la liturgia las actas de los mártires o las cartas circulares sobre el martirio de los mismos que se enviaban unas iglesias a otras. Solían leerse en el día aniversario. «Liceat etiam legi passiones martyrum, cum aniversarii dies eorum celebrantur», se decretó en el concilio de Hipona (393) [37].

Ya he dicho que, aunque San Justino no habla de *los cantos* que acompañaban a las lecturas, no cabe la menor duda de su empleo durante el siglo II. El hecho de hallarlos más adelante en todas las liturgias no deja lugar a duda [38].

Sobre *la homilía* dice San Justino estas expresivas palabras: «Luego, cuando el lector ha acabado, el que preside exhorta e incita de palabra a la imitación de estas cosas excelsas». Era, pues, el mismo obispo quien pronunciaba la homilía, y ésta tenía el carácter de un comentario parenético a lo leído.

A las lecturas, los cantos y la homilía seguían unas *preces en forma litánica*, en que la comunidad cristiana pedía por todas las necesidades de la Iglesia. Ya San Pablo había recomendado hacer estas oraciones [39]. San Justino las llama oraciones comunes (κοινὰς εὐχάς),

[35] EUSEB., *Hist. Eccl.* 4,33.

[36] POLICARPO, *Ad Philipp.* 13,2.

[37] Cf. RUIZ BUENO, *Actas de los mártires* (BAC 145).

[38] Son bien conocidos los textos en que San Pablo exhorta a los cristianos a cantar salmos, himnos y cánticos espirituales, o supone la existencia de estos cánticos. No consta, sin embargo, que San Pablo se refiera a su uso en la liturgia, aunque es más probable. He aquí algunas referencias: Eph 5,18-20; Col 3,16-17; 1 Cor 14,26; SAN JUSTINO, I Apol. 13; SAN IRENEO, II c.9 1; 28,3; SAN IGNACIO, *Ad Ephes.* 4,1-2; *Ad Rom.* 2,2. De todos es bien conocida la alusión a estos himnos que se halla en la carta de Plinio.

[39] «Ante todo te ruego que se hagan peticiones, oraciones, súplicas y acciones de gracias por todos los hombres, por los emperadores y por todos los constituidos en dignidad, a fin

e indica el tema de las mismas: «Por nosotros mismos, por el que ha sido iluminado y por todos los otros que hay en todas partes, para que seamos dignos de ser hallados perfectos conocedores de la verdad, buenos administradores y cumplidores de los mandamientos con obras, de suerte que consigamos la salvación eterna». Estas oraciones se hacían de pie.

Esta primera parte de la misa se cerraba con el ósculo de paz [40]. San Justino habla de él cuando relata la sinaxis tenida con motivo del bautismo; en cambio, no dice nada en la descripción de la sinaxis dominical. Esto no obstante, se puede dar por cierto que este ósculo formaba parte de toda sinaxis. Tertuliano le da el nombre de *signaculum orationis*.

Liturgia sacrifical.—De la descripción que de esta segunda parte de la misa hace San Justino podemos deducir que en su tiempo la liturgia eucarística comprendía ya los tres ritos que unánimemente hallamos después en todas las liturgias, tanto orientales como occidentales: ofertorio, anáfora, comunión.

El ofertorio es aún un simple rito preparatorio: «Se presentan al que preside—se limita a decir el apologista—pan y una copa de agua y vino mezclado con agua» [41]. Los encargados de preparar la materia para el sacrificio eran los diáconos, que debían cuidar de que hubiera suficiente no sólo para los presentes, sino también para los ausentes [42].

Sobre la estructura de la anáfora, San Justino no nos dice nada. No es aventurado afirmar que ésta se desarrollaba ya conforme a un plan fijo, que luego tendremos ocasión de estudiar al hablar de la *Traditio* de Hipólito. Por de pronto afirma que las palabras de la institución formaban parte de la anáfora [43]. Esta anáfora tenía un carácter eminentemente presidencial. Era pronunciada por el que presidía, y todos escuchaban de pie, limitándose a ratificar con el amén final. Sobre su contenido nos dice que se hallaba constituída por alabanzas «que el que preside eleva al Padre de todas las cosas por el nombre del Hijo y del Espíritu Santo», y por una larga acción de gracias. La segunda descripción habla también de oraciones. Todo esto nos permite afirmar que, como hemos dicho, la anáfora conocida por el apologista poseía la misma estructura que las anáforas que poco después hallamos por todas partes, aun cuando

de que gocemos de vida tranquila y quieta, con toda piedad y honestidad» (1 Tim. 2,1-2). El final de la carta de San Clemente a los romanos contiene una oración, al parecer, inspirada en estas oraciones.

[40] En las cartas de San Pablo es frecuente la invitación a saludarse con «el ósculo santo». ¿Se empleaba ya como rito litúrgico? Es muy probable.

[41] La copa de agua es característica del rito bautismal. En la sinaxis dominical ordinaria no existía. Por eso San Justino la silencia en la segunda descripción. Esta copa se le ofrecía al neófito antes de sumir el vino, para significar la pureza que debía tener al acercarse a la comunión.

[42] San Justino no habla en este lugar más que de los dones que habían de ser eucaristizados. ¿Se hacía en este momento también la colecta en favor de los pobres? Es posible e incluso probable, si se tiene en cuenta que más tarde lo vemos generalizado. Lo cierto es que, ya fuera en este momento o en otro, se hacía esta colecta durante la sinaxis eucarística. Lo dice expresamente al final de la segunda descripción: «Los ricos que quieran, cada uno según su voluntad, dan lo que les parece, y lo que se reúne se pone a disposición del que preside».

[43] Léase todo el capítulo 66 de la I *Apología*.

existiese una gran libertad para que la inspiración del que presidía la comunidad hallase campo para improvisar.

San Justino, que era un seglar, repite que el pueblo ratificaba lo hecho por el pontífice, aclamando al final *Amén*.

Acabada la plegaria eucarística, los diáconos distribuyen entre los presentes y llevan a los ausentes el pan y el vino eucaristizados. San Justino no nos dice más. Por una carta de Dionisio de Corinto, escrita por esta época y que cita Eusebio[44], sabemos que, por lo menos en algunas iglesias, los fieles recibían el pan en las manos extendidas. La misma idea hallamos en la inscripción de Abercio.

Sentido de la celebración eucarística. De la «fractio panis» a la «eucharistia»

En la era apostólica y durante casi todo el siglo I, la misa es considerada preferentemente como un banquete conmemorativo y fraternal en que la comunidad cristiana se reúne para recordar y realizar *in mysterio* el mandato del Señor: «Hoc facite in meam commemorationem». *Fractio panis* es la expresión preferida, porque en ella veían expresada la idea que tenían de la misa.

En los autores de la segunda mitad del siglo II hallamos una nueva terminología que responde a una concepción parcialmente nueva de la misa. Decimos parcialmente nueva, porque la novedad está en la acentuación de un aspecto existente ya, pero un tanto en la penumbra.

La expresión en que cristaliza esta nueva mentalidad es: εὐχαριστία = *eucharistia* = acción de gracias, y sus derivados: eucaristizar, eucaristizado, etc.[45].

A esta evolución contribuyeron, entre otros, los siguientes hechos: 1.º Al aumentar el número de miembros de las comunidades cristianas, la misa fué perdiendo el carácter de intimidad, de familia, que le daba lo reducido de la asamblea. 2.º Por lo mismo, el banquete que encuadraba a la celebración eucarística resultaba difícil y se prestaba a abusos, contra los que ya San Pablo tuvo que levantar la voz. 3.º Al juntarse las dos consagraciones, se fusionaron las dos acciones de gracias, formando un todo que rápidamente adquiere un gran desarrollo y forma la gran plegaria, en que se repasan los motivos de acción de gracias: creación y redención. 4.º La existencia de una corriente filosófica que veía en la acción de gracias la actitud básica del hombre frente a Dios.

Por una evolución semántica normal, *eucharistia* pasó a significar el pan y el vino eucaristizados, los elementos sobre los que se había pronunciado la plegaria eucarística.

Este sentimiento[46] a que hemos aludido antes y que hallamos generalizado no sólo entre los cristianos y judíos, sino también en-

[44] *Hist. Eccl.* 7.8.4.

[45] Esta palabra no tiene un sentido único en los autores de esta época. Unas veces significa acción de gracias en su sentido más amplio; otras, la gran plegaria en que se consagra el pan y el vino; otras, el pan y el vino consagrados. En este último sentido ha llegado hasta nosotros.

[46] O. CASEL, *Le mémorial du Seigneur*... p.27.

tre los paganos, adquiere entre los primeros una objetividad y trascendencia que no podían ni soñar los no iniciados. La Iglesia hallaba concretizado este sentimiento en la realidad de la eucaristía, memorial objetivo de la única perfecta acción de gracias: el sacrificio de Cristo. «Nosotros tenemos un símbolo de la acción de gracias tributada a Dios, un pan llamado *eucaristía*» [47].

La gran plegaria mediante la cual el pueblo cristiano hacía suya y reactualizaba la «acción de gracias» de Cristo, era lógico que fuera también una plegaria eucarística, una *eucharistia*. Ya hemos visto cómo, efectivamente, los cristianos del siglo II llamaban *eucharistia* tanto a la plegaria que encuadraba el relato de la institución como al cuerpo y sangre de Cristo.

El tema de la eucaristía cristiana era doble: la creación y la redención. En un estilo elevado [48], escuchando de pie y en silencio la asamblea, el presidente comenzaba la eucaristía, que comprendía una θεολογία, o alabanza a Dios; un recuento de las maravillas de la naturaleza, en que Dios se ha manifestado, que terminaba hablando del hombre, síntesis de todas estas maravillas. Luego pasaba a la redención, empezando por el pecado de Adán, recorriendo los pasos más significativos del Antiguo Testamento, para terminar en la venida de Cristo, cuya vida se relata. El punto culminante de esta *eucharistia* lo constituye el relato evangélico de la institución [49].

La misa a principios del siglo III

PRIMEROS PASOS HACIA LA FIJACIÓN Y DIVERSIFICACIÓN DE LAS LITURGIAS

Tres hechos caracterizan la primera parte del siglo III en lo que respecta a la evolución de la liturgia eucarística: 1.º Tendencia a la fijación de los textos y ceremonias empleados en la misa, que contrasta con la libertad y espontaneidad que hemos observado hasta ahora. Aún tiene libertad el que preside para improvisar, mas frecuentemente se prefiere utilizar formularios o esquemas más o menos admitidos por los obispos de una región. Hipólito de Roma es un testigo de esta corriente. Ofrece textos que él desea ver aceptados, mas reconoce en los demás la facultad de elegir otros o improvisar. «Dé gracias el obispo—dice—, según lo que hemos dicho más arriba. Sin embargo, no es necesario que diga las mismas palabras que nosotros ponemos, de forma que las diga de memoria en su acción de gracias a Dios, sino que cada uno debe orar según su capacidad. Si alguno puede hacer de un modo conveniente una oración grande y elevada, bien; mas, si recita una oración con medida, no se le impida, siempre que su oración sea correcta y conforme a la ortodoxia» [50].

2.º Como consecuencia de esta tendencia a fijar la liturgia, se

[47] ORÍGENES, *Contra Celsum* 8,57.
[48] San Justino habla de un himno.
[49] O. CASEL, *Le memorial du Seigneur*... 30ss.
[50] Citado por QUASTEN, *Initiation aux Pères de l'Eglise* p.226.

empieza a notar la diversificación de las liturgias, que será un hecho a finales de este siglo y principios del siguiente. Las iglesias importantes habían ido creando una tradición litúrgica, que poco a poco era adoptada por las iglesias limítrofes, formando una familia litúrgica con usos y costumbres característicos, distintos de los usos y costumbres de las demás iglesias.

3.º Otro hecho importante, que también debió de contribuir a acentuar la diferenciación, fué la adopción del latín como lengua litúrgica para Occidente.

La liturgia de la misa en esta época

Sobre la forma en que se desarrollaba la misa en esta época no poseemos ninguna descripción completa, semejante a la que hemos visto en San Justino. Mas, gracias a las frecuentes referencias que hallamos en los autores de esta época, es fácil reconstruir el desarrollo ritual de la misa.

Podemos decir que ésta ha hallado ya su forma definitiva. En adelante se enriquecerá con nuevas fórmulas y con un ceremonial más complicado, se desarrollarán algunos ritos que aparecen ahora en estado embrionario, mas el esquema permanecerá fundamentalmente el mismo.

La liturgia de la palabra.—Esta primera parte de la misa forma un todo homogéneo, sencillo en su desarrollo: lecturas, canto de salmos, homilía, oración. Es clásico el texto en que Tertuliano se refiere a esta parte de la misa: «Prout Scripturae leguntur, aut psalmi canuntur, aut allocutiones proferuntur, aut petitiones delegantur» [50*].

El mismo Tertuliano indica que no siempre se hacía *la lectura de la Biblia* por orden, sino que para ciertos días y tiempos se seleccionaban pasajes relacionados con el misterio conmemorado. San Cipriano señala que estas lecturas las hacía un lector desde el ambón [51]. Además de la Sagrada Escritura: Antiguo y Nuevo Testamento, se leían otros documentos de interés para la comunidad. Tertuliano [52] y San Cipriano [53] hablan con frecuencia de la lectura de las cartas de los obispos.

Después de las lecturas, dos cantores *cantan salmos* [54].

La homilía que seguía a las lecturas se halla atestiguada por todos los autores de esta época en infinidad de pasajes. Más aún, han llegado a nosotros numerosas homilías en las que nos es posible estudiar la forma y contenido de la predicación homilética en el siglo III.

Aunque no hallamos ningún texto de esta época que nos ofrezca *la oración litánica* que seguía a la homilía, espigando en las numerosas referencias, directas unas, indirectas la mayoría, sería fácil formar una lista completa de las intenciones por las que oraban las

50* *De anima* 9.
51 Véase, por ejemplo, la epist. 33.
52 *De pudicitia* c.1; *De praescriptione* c.51.
53 *Epist.* 9.7.
54 TERTULIANO, *Ad uxorem* I 2 c.9.

comunidades cristianas de esta época [55]. Era, desde luego, una oración que llevaban muy adentro los cristianos de la primitiva Iglesia.

La oración litánica terminaba con el *ósculo de paz*. Era el modo normal de terminar toda oración. En Oriente era y es éste el momento de darse el ósculo. Así lo afirma Orígenes [56]. En Occidente no es fácil determinarlo. Lo más probable es que se diese el ósculo antes de la comunión. Así, por lo menos, vemos que se hacía algo más adelante. Tertuliano considera el ósculo de paz como el sello de toda oración, pero no es fácil averiguar cuándo se da este ósculo en Africa en su tiempo [57]. En cambio, Hipólito de Roma manda que se lo den los neófitos después de la *Oratio fidelium*. ¿Se hace aquí Hipólito eco de una costumbre romana, o más bien, lo que es muy posible en él, expresa un deseo de que así se haga, reaccionando contra la costumbre romana? No es fácil adivinarlo.

Tertuliano [58] y San Cipriano [59] dicen expresamente—otros, como Orígenes, lo suponen—que después de la homilía eran expulsados de la iglesia los catecúmenos y los pecadores.

Liturgia sacrifical.—Hemos visto cómo la primera parte de la misa, la parte a que se permitía asistir también a los catecúmenos y pecadores, ha llegado ya en esta época a una fijación bastante acentuada. Apenas se percibe evolución entre la descripción que de ella nos hace San Justino y su forma actual. En cambio, la misa sacrificial: ofertorio, anáfora consecratoria, comunión, se nos presenta en una continua evolución con tendencia a enriquecerse con nuevas oraciones y ritos. A ello contribuye sobre todo un lento cambio de mentalidad en el pueblo cristiano, que va descubriendo continuamente nuevos horizontes en la eucaristía. De la *fractio panis* a la *eucharistia*, de la *eucharistia* a la misa, sacrificio de Cristo y de la Iglesia. Son nuevas ideas que influyen en el ritual de la misa.

Es una pena que la disciplina del arcano, en vigor en esta época, obligue a los autores a ser muy parcos e imprecisos sobre el particular. Sin embargo, creemos posible una reconstitución con los datos que poseemos de esta parte de la misa.

El ofertorio, que en San Justino se halla en estado embrionario: «Se trae pan y una copa de vino mezclado con agua», empieza a desarrollarse. La acción de presentar el pan y el vino adquiere un sentido ritual, y se le da los nombres de *oblación, ofrenda, ofrecer*, etc. [60]. Estas ofrendas las hacía el pueblo [61]. ¿Existía ya una procesión para presentar la ofrenda? Es muy posible que sí, por lo menos en al-

[55] Una enumeración de estas intenciones se halla en DAL, *Messe* col.592.

[56] «Mos ecclesiis traditus est ut post orationes osculo se invicem suscipiant fratres» (*In epistolam ad Romanos* l.10 c.33).

[57] «Alia iam consuetudo invaluit, ieiunantes, habita cum fratribus oratione, subtrahunt osculum pacis quod est signaculum orationis» (*De oratione* 18).

[58] *De praescriptione* c.40.

[59] *Epist.* 63,8.

[60] «Illi vero offerant diacones oblationem» (*Traditio Apostolica*). «Pidamos a Dios que nos haga dignos de ofrecerle dones, que él nos devolverá, devolviéndonos bienes celestes a cambio de ofrendas terrestres» (ORÍGENES, *In Luc.* hom.39.)

[61] SAN CIPRIANO, *De opere et eleemosyna* c.15.

gunas iglesias. Nos consta que existía ya a principios del siglo IV, como luego veremos.

La idea que hizo que se diese tanta importancia a un rito de sí insignificante, como era el preparar la materia del sacrificio, la hallamos ya en San Ireneo, y más desarrollada en los autores posteriores. El cristiano que participa del sacrificio eucarístico, debe aportar algo suyo a este sacrificio, como lo hacían los judíos y paganos [62]. Además, el hombre, representante de la creación, debía ofrecer a Dios esta misma creación de que él disfrutaba, y el pan y el vino eran el símbolo de ésta. La eucaristía es la síntesis de lo terreno y de lo celestial.

Sobre la forma y contenido de la oración eucarística en esta época tenemos un texto de inapreciable valor. Es la anáfora más antigua que conocemos, pues data de hacia el 225 y nos transmite un formulario que quiere hacerse eco de la tradición, pues Hipólito de Roma, su autor, compuso su *Tradición apostólica* como protesta contra las innovaciones litúrgicas de los papas de esta época. Nos ofrece la liturgia romana.

En nota publicamos este precioso documento. Así, pues, vamos a limitarnos a hacer algunas observaciones [63].

Nos encontramos ante una auténtica *eucharistia*, una oración que el obispo pronuncia en voz alta, rodeado de su *presbiterium*, mientras toda la comunidad escucha en silencio. Esta *eucharistia* no se desarrollaba conforme a un esquema único [64].

La anáfora de Hipólito es eminentemente cristológica. «Llama mucho la atención el que falten en ella aquellas largas teorías de ideas tomadas del Antiguo Testamento, que en la mayor parte de los textos posteriores ocupan un espacio considerable, y se suponen, con razón, como los restos de una tradición antiquísima de la

[62] Es la idea de San Cipriano (*De opere et eleemosyna* c.15): «Dominicum celebrare te credis... quae in dominicum sine sacrificio venis, quae partem de sacrificio quod obtulit pauper sumis».

[63] «Quicumque factus fuerit episcopus, omnes os offerant pacis, salutantes eum, quia dignus effectus est. Illi vero offerant diacones oblationem, quique imponens manus in eam cum omni presbiterio dicat gratias agens: Dominus vobiscum; et omnes dicant: Et cum spiritu tuo.

Sursum corda! Habemus ad Dominum.

Gratias agamus Domino. Dignum et iustum est.

Et sic iam prosequatur:

Gratias tibi referimus, Deus, per dilectum Puerum tuum Iesum Christum, quem in ultimis temporibus misisti nobis salvatorem et redemptorem et angelum voluntatis tuae; qui est verbum tuum inseparabile, per quem omnia fecisti et beneplacitum tibi fuit; misisti de caelo in matricem virginis, quique in utero habitus incarnatus est et filius tibi ostensus est ex spiritu sancto et virgine natus; qui voluntatem tuam complens et populum sanctum tibi adquirens extendit manus, cum pateretur, ut a passione liberaret eos, qui in te crediderunt; qui cumque traderetur voluntariae passioni, ut mortem solvat et vincula diaboli dirumpat, et infernum calcet et iustos illuminet et terminum figat et resurrectionem manifestet, accipiens panem gratias tibi agens dixit: «Accipite, manducate: hoc est corpus meum, quod pro vobis confringetur». Similiter et calicem dicens: «Hic est sanguis meus, qui pro vobis effunditur; quando hoc facitis, meam commemorationem facitis».

Memores igitur mortis et resurrectionis eius offerimus tibi panem et calicem gratias tibi agentes, quia nos dignos habuisti adstare coram te et tibi ministrare. Et petimus, ut mittas spiritum tuum sanctum in oblationem sanctae ecclesiae; in unum congregans des omnibus, qui percipiunt, sanctis in repletionem spiritus sancti ad confirmationem fidei in veritate, ut te laudemus et glorificemus per puerum tuum Iesum Christum, per quem tibi gloria et honor, patri et filio cum sancto spiritu, in sancta ecclesia tua et nunc et in saecula saeculorum. Amen».

[64] Cf. JUNGMANN, o.c., p.59.

sinagoga. Tampoco se menciona la obra de la creación ni la historia precristiana de nuestra salvación, como es costumbre en las liturgias griegas posteriores; incluso falta el *Sanctus* con su correspondiente introducción. El objeto de la acción de gracias es exclusivamente la obra de la redención, a la que, mediante una frase hábil, queda orgánicamente incorporado el relato de la institución»[65]. Tenemos, sin embargo, en ella los elementos que podríamos llamar esenciales a toda anáfora: 1.º, el diálogo introductor; 2.º, la acción de gracias a Dios *per Iesum Christum* (la idea del prefacio romano); 3.º, síntesis de la vida y obra redentora de Cristo, que culmina en 4.º, las palabras de la institución; 5.º, *anámnesis* y oblación («Memores ...offerimus»); 6.º, *epiclesis*[66]; 7.º, doxología[67] y amén final. Hipólito ha logrado incluir todos estos elementos en una oración sobria de palabras y rica de ideas, que contrasta con la verbosidad de las anáforas orientales. Hipólito es en este sentido un precursor —mejor sería tal vez decir un intérprete— de la liturgia romana en su época clásica.

En la distribución de la comunión se empieza a notar ya cierto desarrollo. Los autores de la época nos ofrecen datos muy sugestivos. Se recibe el pan en la mano y se puede llevar a casa[68]. Un pasaje de Orígenes nos da pie para suponer que durante la distribución de la comunión se cantaba el salmo *Gustate et videte*[69]. Se recibía la comunión de pie[70] y en ayunas[71]. Hipólito nos describe en la *Traditio* el rito de la administración de la comunión a los neófitos. Es de suponer que en la comunión ordinaria se siguiese un rito igual o muy similar. «Explique el obispo todo esto a los que le reciben (a Cristo), y, después de haber partido el pan, diga al dar un trozo a cada uno: «El pan del cielo en el nombre de Cristo Jesús». Y el que lo recibe responda: «Amén». Si no son suficientes los sacerdotes, tengan también los diáconos copas. Estén con orden y modestia, el primero con el agua, el segundo con la leche, el tercero con el vino. Prueben un poco de cada uno los que lo reciben, mientras que el que lo distribuye dice: «En Dios Padre todopoderoso». El que lo recibe diga: «Amén». «Y en el Señor Jesucristo y en el Espíritu Santo y la santa Iglesia». Y que ellos digan: «Amén»[71*].

De la misma *Traditio* se deduce la existencia de un rito de despedida. El sacerdote, la mano extendida sobre el pueblo, pronuncia una fórmula de bendición, a la que todos responden: «Amén». Luego el obispo les saluda con el *Dominus vobiscum* y les despide: «Id en paz».

[65] JUNGMANN, o.c., p.50.

[66] Aquí la epiclesis tiene el carácter de una preparación para la comunión. Se pide que baje el Espíritu Santo sobre la oblación (cuerpo y sangre de Cristo) de la Iglesia, para que los que participen de ella se llenen del Espíritu Santo. El *et in unum congregans* recoge la idea de la unidad de la comunidad cristiana, que tan dentro llevaban los primeros cristianos.

[67] Nótese la forma de esta doxología. El *in sancta ecclesia tua* es muy de Hipólito y muy paulino. Cf. Eph 3,21.

[68] ORÍGENES, *In Exodum* hom.13,3; TERTULIANO, *De oratione* 19; SAN CIPRIANO, *De lapsis* 2,15ss.

[69] DAL II col.577.

[70] ORÍGENES, *In Luc.* hom.15.

[71] TERTULIANO, *Ad uxorem* 1.2 c.5.

[71*] Cf. QUASTEN, o.c., p.230.

Sentido de la celebración eucarística. La misa, sacrificio de Cristo y de la Iglesia

En el siglo III, la teología de la misa se halla ya muy avanzada. La idea de que la misa es un sacrificio, el sacrificio de Cristo y de la Iglesia, se encuentra ya profundamente enraizada en el pueblo cristiano. Los grandes Padres de los siglos siguientes darán cuerpo a estas ideas y perfilarán muchos aspectos que en esta época están apenas esbozados; pero las ideas básicas son del dominio de la teología y de la vida espiritual de los cristianos de este tiempo.

En este lento y lógico desarrollo ideológico que hemos ido esbozando se ha llegado ya a la idea fundamental de que la misa es un sacrificio. Esta idea, que en las primeras comunidades cristianas se hallaba en un estado embrionario y como ensombrecida por otras ideas que ellos vivían con más intensidad, pasa a primer plano, aunque sin hacer desaparecer los otros puntos de vista desde los cuales se consideraba preferentemente la eucaristía antes.

La misa es para ellos el sacrificio conmemorativo que, mediante la santificación [72] del pan y del vino por la oración eucarística, renueva la pasión de Cristo y su resurrección. *Fractio panis, eucharistia*, sacrificio de Cristo y de la Iglesia, son tres prismas a través de los cuales los cristianos de los tres primeros siglos vieron una misma realidad: la conmemoración y vivencia del misterio redentor de Cristo.

Si los autores del siglo III nos transmiten todo el pensamiento de sus respectivas regiones, en Africa debió desarrollarse más rápidamente la doctrina sobre el sacrificio de la misa que en Oriente. Aquí parece perdurar un concepto más tradicional. En cambio, Tertuliano y más aún San Cipriano nos dan ya todo un tratado sobre la misa sacrificio.

Clemente de Alejandría concibe la misa como una προσφορά, una ofrenda, que él compara a la de Melquisedec, figura de la eucaristía [73]. Para Orígenes, la misa es el sacrificio cristiano que ha venido a sustituir a los sacrificios judíos. Ambos hablan de la misa como del sacrificio del pan y del vino santificados por la oración. Ambos ven una íntima relación entre la misa, la cena y la pasión [74]. Tertuliano habla de *offerre sacrificium* por el esposo difunto [75]; dice incluso que Jesucristo es inmolado en la misa *(mactabitur)* y que alimenta a los que le comen *(opimitate dominici Corporis vescitur, id est Eucharistia)* [76].

San Cipriano ve en la misa el sacrificio de Cristo y de la Iglesia.

[72] Usamos esta palabra con toda intención. La emplean continuamente sobre todo los escritores de la escuela alejandrina: Clemente, Orígenes, etc.

[73] *Stromata* l.4 c.25.

[74] Más detalles y los textos probatorios pueden verse en DAL, II col.574; DTC X col.920ss.

[75] La misma idea de ofrecer el sacrificio por una persona la hallamos en la *Didascalia*, con la particularidad de que aquí se aplica la misa por los difuntos: orantes *offerte pro dormientibus*.

[76] *De pudicitia* c.9.

que todos debieran hacerlo todo. Eran una comunidad ordenada jerárquicamente y totalmente compenetrada con el obispo. Lo dice el mártir San Ignacio [84]. «Sólo aquella eucaristía ha de tenerse por válida que se celebra bajo el obispo o aquel a quien él se lo encargare».

Todos se sienten actores, parte de la comunidad que actúa. No hay más que una acción. No concebían una actitud de meros expectadores, de oyentes mudos. Menos aún, que algunos estuvieran rezando algo al margen de la acción de la comunidad. Por el contrario, se respira en todos los relatos el frescor y la espontaneidad de lo que se *hace*, de una acción en la que no ha entrado el formulismo. Todo es aún vivo y actual.

2.º La lengua litúrgica era la lengua del pueblo. «Cada uno ora a Dios y le canta en su propia lengua: los griegos en griego, los romanos en latín» [85]. Una liturgia viva y actual como la de los primeros siglos exigía que fuese comprendida por el pueblo. Por eso vemos cómo la Iglesia de Roma, al dejar de ser el griego la lengua del pueblo romano, adopta el latín como lengua litúrgica. Un caso curioso y muy significativo lo hallamos en el monasterio de San Sabas, donde convivían monjes que hablaban lenguas distintas. La liturgia de la palabra la tenían en un lugar distinto cada grupo lingüístico, y únicamente se reunían todos para la *eucharistia*, que se celebraba en griego.

3.º Era una liturgia popular. El pueblo hacía sentir su presencia en la misa. No existe una separación entre los ministros y los fieles, como existe, por ejemplo, actualmente a veces en la liturgia romana. En las antiguas liturgias, sobre todo orientales, lo hemos visto ya en la cita de la *Didascalia*, está siempre con el pueblo un diácono, que le va guiando, indicándole cuándo debe orar y señalándole el momento en que debe adoptar una nueva postura. La descripción que de la asamblea hace la *Didascalia* nos demuestra la importancia que se concedía al orden de la asamblea. Con ese fin se manda a los diáconos que velen para que todos estén en sus puestos. De ese modo el pueblo se sentía dentro del ámbito del altar y actor en la renovación del sacrificio de la cruz.

La liturgia de los primeros siglos es una liturgia viva, sin formulismos ni contrasentidos. Todas las oraciones se dicen en voz alta y todas conservan el carácter de oraciones de toda la comunidad. No hay superposición de ritos, cantos u oraciones, como con tanta frecuencia sucede en la liturgia actual. Cuando el pontífice reza, todos escuchan. Cuando un lector lee, lo hace para toda la comunidad: pontífice y pueblo.

Las oraciones y cantos están estructurados teniendo en cuenta que han de ser dichos en nombre del pueblo o por el pueblo. Por eso antes de la oración se avisa a los fieles y se les invita a orar, y al final éstos ratifican con el amén la oración del pontífice. Los cantos

[84] Smyrn. 8.
[85] ORÍGENES, Or. contra Celsum 8,57.

adoptan la forma responsorial, que es la que mejor se adapta al pueblo.

Todos los que asisten a la misa comulgan. Una misa sin comunión es inconcebible para los primeros cristianos.

La participación de los fieles en la misa halla en la ofrenda del ofertorio, que se generaliza durante el siglo III, un modo muy expresivo y muy comunitario de manifestarse.

La misa en los siglos IV y V

Formación de diversas liturgias

El siglo IV marca una etapa decisiva en la vida de la Iglesia. La conversión de Constantino rompe las estructuras que habían servido durante los tres primeros siglos, y que habían sido pensadas para una Iglesia perseguida y un número reducido de adeptos perdidos en un mundo hostil. Con la conversión de Constantino, el panorama de la Iglesia cambia completamente: las comunidades cristianas pueden manifestar públicamente su fe; el poder civil las favorece. Esto hace que el número de cristianos aumente extraordinariamente, aunque muchas veces este aumento no se logre a base de auténticas conversiones.

El nuevo estado de cosas influyó poderosamente en la vida litúrgica del pueblo cristiano y, como consecuencia, en la estructura de la liturgia. A la primitiva sencillez y espontaneidad—propias de comunidades que viven su fe en la intimidad—sucede un complicado ceremonial y un formulario pensado y estudiado. La facultad de improvisar que hemos visto tenían hasta ahora los obispos, se restringe primero y termina por desaparecer después.

La participación del pueblo en la liturgia, como tendremos ocasión de estudiar, adquiere una nueva orientación, adaptada a las nuevas circunstancias.

Otro hecho muy importante y que conviene tener muy en cuenta en adelante es el cada vez mayor distanciamiento del Oriente y del Occidente, que hace que en cada región la liturgia tome un rumbo distinto, aunque las mutuas influencias siguieron siendo muy frecuentes y profundas.

Hasta ahora era posible un estudio conjunto de la liturgia sacrifical en las dos partes del mundo. En ambas hallábamos el mismo esquema y el mismo desarrollo de la acción. Las diferencias afectaban únicamente a la parte accidental. A partir de esta época, la liturgia eucarística toma un rumbo distinto en ambas regiones. Hay una nota típica que distingue el sistema eucológico de las liturgias orientales de las occidentales. Aquéllas poseen uno, dos o más formularios distintos; pero cada uno de ellos forma un todo invariable. No existen piezas de recambio. La misa es la misma en todas las festividades. En cambio, las liturgias occidentales poseen una estructura tal que permiten, dentro de un esquema único, una va-

riedad extraordinaria. Cada fiesta posee «su misa», sus piezas propias, que se emplean únicamente en ella.

La liturgia de la misa oriental en el siglo IV nos es perfectamente conocida. Son muchos los documentos que nos la transmiten. En Occidente, en cambio, no poseemos ningún documento litúrgico completo hasta principios del siglo VIII para la liturgia romana, y algo antes para la liturgia galicana.

La misa en Oriente en los siglos IV y V

En el siglo IV o muy poco después, la liturgia de la misa oriental ha adquirido ya su forma definitiva en sus líneas esenciales. Aún evolucionará bastante durante los siglos siguientes, mas esta evolución afecta sólo a ciertos detalles. Consistirá sobre todo en dar mayor solemnidad a algunas partes de la misa, enriqueciéndolas con fastuosas procesiones.

Plan de la misa [86].—*Primera parte, a la que pueden asistir todos:*

Liturgia de la palabra

Lecturas entreveradas con el canto de salmos.
Proclamación del Evangelio por un diácono o sacerdote.
Homilía.
Expulsión de los que no pueden asistir a la celebración de los santos misterios.

Segunda parte, reservada a los fieles:

Oración de los fieles.
Osculo de paz.

Liturgia eucarística

Anáfora [87].

Después del diálogo introductor, el pontífice empieza: «Verdaderamente es digno y justo alabarte»..., y va enumerando los motivos que hay para alabarle y darle gracias: Dios en sí mismo y sus atributos, su Hijo, por quien ha creado todo, los ejércitos celestiales, el mundo visible (el agua, el aire, el fuego, el mar, los ríos y torrentes, las fuentes y los montes, las plantas y los animales...), el hombre (creación, pecado de Adán, historia de la salvación del género humano (Abel y Caín, Abrahán, Melquisedec, Job, Isaac, Jacob, José, Moisés y Aarón, liberación del pueblo judío de los egipcios).

[86] El rito aquí descrito es el rito de Antioquía. Es el mejor documentado. Para su estudio se puede utilizar la *Catequesis* 23, de San Cirilo de Jerusalén; las *Homilías* de San Juan Crisóstomo y, en general, todas sus obras; las *Constituciones*.

[87] Resumimos la anáfora que traen las *Constituciones apostólicas* (l.8). La anáfora no se desarrolla en todas partes conforme a un plan fijo. Todas coinciden en lo fundamental, pero queda amplia libertad para rellenar el esquema. De esta época ha llegado hasta nosotros, además de la mencionada anáfora, que procede de la iglesia antioquena, otra que nos transmite el *Eucologio de Serapión*, y que procede de Alejandría.

Esta se desarrolla conforme al siguiente plan:

«Es digno y justo alabarte, honrarte y glorificarte, Padre increado del unigénito Hijo Je-

«Los innumerables ejércitos de los ángeles te alaban... y sin cesar te aclaman (y todo el pueblo a una diga *Santo, Santo*»...

El obispo, después de desarrollar la idea del *Sanctus*, resume de nuevo la historia de Israel, y, partiendo de su infidelidad, pasa a recorrer la obra redentora de Cristo desde su encarnación hasta la ascensión. «En recuerdo de lo que padeció por nosotros te damos gracias..., pues en la noche en que fué traicionado»... Sigue el relato de la institución, la anámnesis (se recuerda la pasión, la muerte, la resurrección, la ascensión y la parusía final), la oblación del pan y vino consagrados, la epiclesis (envía tu Espíritu Santo, testigo de la pasión de Jesús, para que manifiestes este pan como cuerpo de tu Cristo y este cáliz como sangre de tu Cristo).

La anáfora termina con un largo memento en que se ora por todos, y con la *doxología* final y el *amén* del pueblo.

Letanía del diácono, que cierra el pontífice con una oración.

Anuncio del pontífice: *Sancta sanctis*, al que responde el pueblo con un himno.

Distribución de la comunión.

Acción de gracias por la comunión.

Comunión.
Bendición final.
Despedida de la asamblea por el diácono: «Id en paz».

Desarrollo de la acción. Participación de los fieles en la misa.—La participación de los fieles en la liturgia sigue siendo un hecho. En ninguno de los documentos de los siglos IV y V aparecen síntomas que delaten decadencia en este punto. Unicamente se nota una menor frecuencia en la comunión en algunas regiones, probablemente a consecuencia de la lucha contra los arrianos. Tanto en Oriente como en Occidente, la piedad de los fieles encuentra su expresión natural en la liturgia. Los Santos Padres y los textos litúrgicos nos muestran al pueblo cristiano participando en el culto. La asamblea litúrgica sigue constituyendo un todo orgánico, compuesto de miembros vivos, en pleno ejercicio de sus atribuciones. Los oyentes mudos no hacen aún su aparición. Los fieles entienden las palabras y los gestos que tienen lugar en el altar.

Tomando como límites los siglos IV y V, dando, naturalmente, a esta fechas bastante flexibilidad, vamos a trazar una rápida síntesis del modo como tomaban parte los simples fieles en la litur-

sucristo»... (A continuación desarrolla largamente esta idea.) Sigue una súplica para que Dios nos conceda el verdadero conocimiento, para que venga a nosotros su Hijo y el Espíritu Santo. Describe el poder y magnificencia de Dios, a quien alaban los coros angélicos, en unión de los cuales clamamos nosotros también: Santo, Santo...

El *Sanctus* sirve de transición a las palabras de la consagración, en las cuales se intercalan varias súplicas. Se ofrece la oblación y se pide al Verbo [illegible] que venga sobre el pan y el vino para convertirlos en su cuerpo y sangre. Se pide luego por los que han de comulgar, por los difuntos (dípticos), por los vivos, en especial por los que han ofrecido, y termina con la doxología y el amén del pueblo.

gia. En general prescindimos de detalles peculiares de algunas iglesias, para poder captar mejor el conjunto. Debido a que la mayor parte de los documentos, y, desde luego, los más completos, pertenecen a la iglesia siria, tomamos como base la liturgia de esta influyente región. Por lo demás, desde el punto de vista de la participación activa, las diferencias son de escasa importancia, aun respecto a la iglesia occidental [88].

Orden de la asamblea.—Por las *Constituciones apostólicas* conocemos el orden que se observaba en la iglesia siria en el siglo IV y principios del V. En la parte oriental del presbiterio tiene el trono el obispo. En torno a éste se hallan los presbíteros. Detrás, los hombres y las mujeres, separados entre sí. Los niños, con sus padres o madres, para que tengan cuidado de ellos, o en el *bema* (gradillas del presbiterio) bajo la vigilancia de un diácono. Las viudas y las vírgenes, delante de las mujeres. En un lugar elevado y bien visible, el lector. Un diácono vigila continuamente para que todos estén en su puesto, llamando la atención a los que hablan, ríen o se duermen. En la puerta por donde entran los hombres se hallan los porteros, y en la de las mujeres, las diaconisas; otras veces se señalan para este oficio diáconos y subdiáconos. El obispo debe tener sumo cuidado de que haya un orden perfecto.

Proclamación de la palabra de Dios.—Así dispuestos todos, sube al ambón un lector y da comienzo a las lecturas, a las que precede el conocido saludo de las liturgias orientales: «La paz sea con todos», con la respuesta del pueblo: «Y con tu espíritu». En el Occidente se dice: «Dominus vobiscum». Las respuestas son unánimemente atribuidas al *pueblo, a todos, a los presentes;* ni una sola vez se dice que responda el coro, fórmula que posteriormente sustituirá a la anterior en la liturgia bizantina. Comenzaba leyendo el Antiguo Testamento. Al fin de la segunda lectura se detenía, y un salmista cantaba un salmo en forma responsorial, respondiendo todo el pueblo con un estribillo, con mucha frecuencia el primer verso del salmo. Después se leen los Hechos de los Apóstoles y las Epístolas. La lectura del Evangelio la debe hacer un presbítero o un diácono, no el lector. El pueblo escucha *de pie y con sumo silencio.* Después de un saludo tenía lugar la homilía, pronunciada por algunos presbíteros y por el obispo. Con frecuencia, el público, entusiasmado, aplaudía al predicador [89].

Antes de comenzar la misa de los fieles se despedía a los catecúmenos, endemoniados, *illuminandi* y penitentes. El diácono sube a un lugar elevado y anuncia que no debe permanecer ninguno de los *audientes* (los que sólo pueden asistir a las lecturas), ni de los infieles. Luego, dirigiéndose a cada grupo en particular, les invita a orar, respondiendo en nombre de ellos los fieles: *Kyrie eleison.*

[88] Los principales documentos litúrgicos son: para la liturgia siria: la *Catequesis* 23, de San Cirilo de Jerusalén; la *Peregrinatio Silviae*; las *Constituciones apostólicas*, l.2 c.57 y l.8 c.5-15; las obras de San Juan Crisóstomo; para Egipto: el *Eucologio de Serapión* y el *Testamentum Domini*; para el Occidente, desde este punto de vista, no hay textos litúrgicos de gran interés. Muchos datos en los Padres latinos de este tiempo.

[89] Cf. SAN JUAN CRISÓSTOMO, *De incomp. Dei nat.* III 7; ANTIOCH. II 4.

Aquéllos se postran en tierra, y el diácono reza sobre ellos una larga serie de súplicas muy breves, respondiendo todos, «y de un modo particular los niños», *Kyrie eleison.* Es notable esta observación de las *Constituciones* de que sobre todo deben responder los niños. Una expresión semejante encontramos en la *Peregrinatio Silviae* (56): *Semper pissini plurimi stant respondentes Kyrie eleison..., quorum voces infinitae sunt.* Después de haber pronunciado el obispo una oración sobre cada uno de los grupos, el diácono les ordena salir. Una vez fuera éstos, el diácono manda a los fieles doblar la rodilla y les exhorta a rogar a Dios por medio de Cristo con toda intensidad. Por San Juan Crisóstomo [90] sabemos que también aquí el pueblo, y de un modo particular *los inocentes* niños, respondían *Kyrie eleison.* Sigue una larga serie de súplicas por todas las necesidades individuales y sociales, terminada la cual se vuelven a poner en pie para escuchar la oración del presidente de la asamblea.

Viene el *ósculo de paz.* El diácono les avisa que estén atentos, y luego el pontífice les saluda, correspondiendo *todos* a este saludo como de ordinario. El diácono se dirige de nuevo a la asamblea y les dice: *Saludaos unos a otros en el ósculo santo,* e inmediatamente todos se saludan mutuamente: el clero saluda al obispo, los hombres a los hombres, y las mujeres a las mujeres.

Anáfora consecratoria.—Llegado este momento, ante la proximidad de la anáfora, se apodera de la asamblea un gran recogimiento. Los diáconos y subdiáconos dan las últimas órdenes para que todo esté en perfecto orden, y vigilan para que la ofrenda, que tiene lugar en este momento, se haga sin estrépito. El párrafo que las *Constituciones* dedican a este momento es sumamente interesante. «Los niños estén de pie en el *bema*, vigilados por un diácono, que se encargue de mantener el orden. Otros diáconos recorran la iglesia y cuiden de que ni los hombres ni las mujeres hagan ruido o se hagan señas, susurren o duerman. A la puerta de los hombres colóquense algunos diáconos, y a la de las mujeres, algunos subdiáconos, para que nadie salga ni entre, aun cuando sea fiel... Los que habéis tomado parte en la precedente oración, acercaos. Madres, tomad a los niños... Asistan de pie, con temor y temblor, a la ofrenda que se va a hacer al Señor» [91].

Mientras tanto, los fieles van presentando la ofrenda, que los diáconos llevan al obispo ante el altar.

Después de haber respondido *todos a una voz* al diálogo que precede a la anáfora, los fieles permanecen en absoluto silencio durante toda la *acción de gracias* (canon) del pontífice. Solamente en dos momentos era roto este silencio: para cantar el *Sanctus*, que dicen las *Constituciones* debe cantarlo todo el pueblo, y para el amén final.

San Cirilo de Jerusalén y las *Constituciones* señalan para el momento de la elevación, que tenía lugar un poco antes de la comunión, un hermoso canto que empieza «Un solo Santo, un solo Se-

[90] *In 2 Cor* 28.
[91] *Const. apost.* XI 10-12; XII 1-13.

ñor, Jesucristo», del cual hacen mucho uso las liturgias posteriores.

Comunión.—El mismo San Cirilo y San Juan Crisóstomo colocan antes de la comunión el *Pater noster*, recitado por el sacerdote y el pueblo.

En sus *Catequesis*, San Cirilo señala a sus catecúmenos el modo de recibir las especies eucarísticas. «No te acercarás con las manos extendidas ni con los dedos separados, sino que pondrás la izquierda, como un trono, debajo de la derecha, puesto que ha de recibir al Rey. Recibirás el cuerpo de Cristo en la concavidad de la mano y, después de haber santificado tus ojos con el contacto del santo cuerpo, lo tomarás..., te acercarás al cáliz de la sangre, no con las manos extendidas, sino inclinado..., y cuando tus labios están aún humedecidos (del *sanguis)*, tocándoles con la mano, santificarás los ojos, la frente y los demás sentidos» (17). Durante la administración de la comunión se cantaban salmos. San Juan Crisóstomo dice que el pueblo respondía a cada verso: «Los ojos de todos esperan en ti», etcétera. Otros señalan para este mismo momento el verso *Gustate et videte*, etc., con un estribillo para el salmo 33. Por lo tanto, también aquí se hacía uso del canto responsorial. Terminadas las oraciones de la acción de gracias, el diácono disuelve la asamblea con estas o semejantes palabras: «Retiraos en paz».

La misa en Occidente en los siglos iv y v

Al contrario de lo que sucede en Oriente, en que los numerosos documentos existentes nos permiten conocer cómo se celebraba la misa en el siglo IV, en Occidente esto no es posible por falta de documentos de la época que nos transmitan la liturgia de la misa. Sería necesario lanzarse por el terreno de las conjeturas, apoyándose en las numerosas referencias a la misa que hallamos en los autores de la época.

No hay duda ninguna de que también en Occidente la liturgia de la misa había logrado ya cierta estabilidad. El estado en que la hallamos en los primeros documentos que la describen íntegramente, supone un largo período de elaboración y de enriquecimiento.

También en Occidente se forman varios tipos de liturgias. Por su evolución ulterior deducimos la existencia de usos particulares en las principales regiones de Occidente: Roma, Milán, Africa, las Galias, España, islas Británicas. Hasta ahora no se ha logrado, a pesar de múltiples intentos, hallar los orígenes de estas familias litúrgicas y sus mutuas relaciones.

Todas coinciden en dar al año litúrgico gran importancia. El misterio de Cristo, que las liturgias orientales desarrollan en cada misa, las occidentales lo van celebrando a través del año litúrgico. No son sólo las lecturas las que cambian, como en Oriente, sino que estos cambios afectan también a la liturgia sacrifical. En unas más, como en la mozárabe, en la que casi lo único que no varía es el relato de la institución; en otras menos, como la romana, cuyo canon no sufre apenas variaciones a través del ciclo litúrgico. Esto

hace que la liturgia eucarística sea mucho más rica en Occidente que en Oriente.

Esta intensa elaboración del repertorio litúrgico tiene lugar sobre todo entre los siglos IV, en que reina aún una gran libertad creadora, y el siglo VII, al final del cual hallamos ya una liturgia muy elaborada, en que todo: oraciones, cantos, ceremonias, se halla perfectamente determinado.

Durante este largo período, decisivo en la formación de la liturgia, apenas si hallamos algún que otro documento. En el tratado *De sacramentis*, atribuído, según la crítica moderna con razón, a San Ambrosio, se reproduce una gran parte del canon romano. Las diferencias con el texto actual no son muchas ni muy importantes. Esto nos permite asegurar que por entonces la parte central de la misa romana era muy similar a la que nosotros rezamos.

Sentido de la celebración eucarística. La misa, sacrificio de Cristo y de la Iglesia

La doctrina eucarística adquiere en esta época su forma definitiva en lo esencial. Los grandes escritores eclesiásticos de los siglos IV y V—San Agustín sobre todo—poseen ya ideas claras sobre la naturaleza de la misa. La doctrina sobre la misa, sacrificio de Cristo y de la Iglesia, que hemos visto irse desarrollando durante los tres primeros siglos, se convierte en la base doctrinal de la teología y de la piedad eucarística de la Iglesia. La misma evolución de la liturgia se realiza a impulsos de esta realidad.

A partir del siglo IV, la eucaristía aparece como el sacrificio del Cristo total: cabeza y miembros, renovación del sacrificio de la cruz, hecha sobre el altar por Cristo y por la Iglesia. San Agustín insiste en que la Iglesia ofrece y es ofrecida juntamente con Cristo.

Los otros aspectos: *eucharistia*, banquete, memorial, van perdiendo importancia, aunque son utilizados por los Santos Padres y más aún por las fórmulas litúrgicas. Sin embargo, la idea más utilizada es la idea de que la misa es un sacrificio. De este sacrificio se afirma que es un sacrificio relativo, real y eficaz, que se ofrece por los vivos y los difuntos.

Primeros síntomas de decadencia de la participación de los fieles en la misa (siglos VI-VII)

Uno de los fenómenos que más llaman la atención al estudiar la vida litúrgica del pueblo cristiano a través de los siglos es la actitud cada vez más pasiva que éste va adoptando. Las causas remotas y los primeros síntomas los hallamos ya, aunque casi imperceptibles, en los siglos IV y V, y claramente a partir del siglo VI. Como causas indirectas podemos señalar: 1.º Un cambio de mentalidad, que hace ver en el sacrificio eucarístico el «sacrificio terrible» que exige del hombre una extremada limpieza. Esta idea lleva en sí el germen de un distanciamiento, que se manifiesta en el temor a acercarse a la comunión y en una actitud pasiva en la celebración

eucarística. 2.º La pérdida del primer fervor. Al cesar las persecuciones, los cristianos pierden el espíritu de lucha y de entrega total a su ideal. 3.º Mas lo que contribuyó sobre todo a hacer menos activa la participación de los fieles fué el extraordinario esplendor de las ceremonias religiosas en las grandes basílicas, que exigía una esmerada preparación en los que habían de actuar, lo que espontáneamente condujo a la formación de grupos especializados que poco a poco fueron relegando a segundo plano al pueblo.

Los síntomas de que el pueblo comenzaba en esta época a ceder el terreno son muchos. El pontífice y sus ministros empiezan a desentenderse del pueblo. Para «ganar tiempo» se establecen dos movimientos: por una parte, el sacerdote con sus ministros, y por otra, un diácono con el pueblo. (Así se practicaba, por ejemplo, en las liturgias griegas de Santiago y de San Marcos, siglos VI-VII.) El sacerdote comienza a decir en secreto las oraciones, contentándose con elevar la voz *(ecfónesis)* en la última parte, para que el pueblo pueda responder *Amén*. Con el mismo fin de abreviar, el sacerdote no espera a que el diácono y el pueblo terminen la letanía para rezar la oración conclusiva, sino que la dice en voz baja mientras ellos rezan la letanía.

Se acentúa la separación entre el altar y el pueblo. Esta separación en Oriente halla una expresión arquitectónica en el iconostasio, consistente en un muro que oculta al celebrante.

El paso más importante se dió al crearse la *schola* o coro y los cantores que podríamos llamar profesionales. La *schola* empieza ejecutando únicamente algunas piezas y siendo una ayuda del pueblo, mas al fin termina por asumir todas las atribuciones del pueblo.

En conjunto, sin embargo, la misa resulta una acción comunitaria. El pueblo entiende la liturgia y se une suficientemente a la acción. Por otra parte, el esplendor de las ceremonias, inspiradas en el protocolo imperial, es un nuevo elemento que atrae a las multitudes y las ayuda a orar.

Madurez de la liturgia eucarística

La misa estacional de Roma (siglos VII-VIII)

De lo dicho hasta aquí se colige que la liturgia de la misa ha estado sometida a una continua evolución y enriquecimiento durante muchos siglos. Las iglesias más influyentes han ido enriqueciendo poco a poco su tradición litúrgica con nuevas fórmulas eucológicas y nuevos ritos, unas veces elaborados por alguno de sus pastores más representativos (piénsese lo que han supuesto para sus respectivas iglesias un San Basilio, un San Juan Crisóstomo, un San León Magno, un San Isidoro), otras importadas de otras iglesias.

Esta continua evolución se ve frenada cuando cada iglesia fija sus costumbres y formularios litúrgicos, y los concilios y obispos asumen la responsabilidad de todo cambio y prohiben que la ini-

ciativa privada obre libremente. Este trabajo de salvaguardia de la pureza de la liturgia, que se observa en todas las iglesias, es lento y dotado de la suficiente flexibilidad. Por eso, la evolución sigue, aunque muy frenada. Podríamos decir que la liturgia ha llegado a su madurez.

Esta relativa estabilidad nos va a permitir hacer un estudio que juzgamos de interés. Vamos a describir con algún detalle la misa estacional de Roma, tal como nos la ofrece el *Ordo romanus I*, compuesto a principios del siglo VIII, y que, por tanto, nos transmite la liturgia de la misa romana en el momento de mayor esplendor y pureza, poco antes de ser trasplantada al imperio franco y recibir la influencia de la liturgia y mentalidad galicana. Esta misa tiene un gran interés, pues influyó poderosamente en la ulterior evolución de la misa.

Recepción del pontífice y preparativos.—El papa, rodeado de su corte, se dirige procesionalmente a la iglesia estacional, señalada de antemano. En ésta espera a la puerta el clero adscrito a ella. Dentro de la iglesia, rodeando en semicírculo el altar, se halla el resto del clero: a la derecha del trono papal, los obispos suburbanos, y a la izquierda, los presbíteros. Los fieles que han acudido de sus respectivas iglesias, precedidos de su cruz procesional, ocupan la nave.

El papa se dirige directamente a la sacristía para revestirse. Una vez revestido se lleva al altar el libro de los evangelios; el subdiácono regionario, desde la puerta de la sacristía, pregunta a la *schola*: *Quis psallit?*, o sea, quién ha de cantar los salmos responsoriales, y se lo comunica al papa, así como qué subdiácono va a leer la epístola. Para la lectura del evangelio ya hay señalado un diácono. Dada la señal por el papa, se avisa a los clérigos que llevan los cirios que los enciendan: *Accendite!*, y a los cantores que empiecen a cantar la *antiphona ad introitum*. Los cantores se colocan a la entrada del presbiterio en dos filas. Detrás se colocan los niños cantores.

Entrada del pontífice.—El pontífice sale de la sacristía, situada cerca de la puerta de la iglesia, y avanza hacia el altar, precedido de un subdiácono, que va quemando incienso delante de él, y de siete ceroferarios. La *schola* canta la *antiphona ad introitum* con su correspondiente salmo. Al llegar al lugar en que se halla la *schola*, se detienen los ceroferarios y, después de dejar pasar al pontífice, se colocan tres a cada lado y uno en el centro. El pontífice sube al altar y, después de saludar con el ósculo a uno de los obispos, a otro de los presbíteros y a todos los diáconos, hace señal al *prior scholae* para que entone el *Gloria Patri* y cese el canto de entrada. El pontífice se postra y ora unos momentos.

Sigue el canto del *Kyrie*, que se repite incesantemente hasta que el pontífice, que está en posición orante mirando hacia oriente, da la señal para cesar. Vuelto entonces hacia el pueblo, entona el *Gloria in excelsis Deo* y se vuelve de nuevo hacia el oriente y a la posición

orante. Acabado el *Gloria*, saluda al pueblo con el *Pax vobis* y canta la oración, a la que todos responden con el amén.

Liturgia de la palabra.—Habiéndose sentado todos en el presbiterio formando un semicírculo en torno al altar, sube al ambón el subdiácono señalado al principio de la misa, y lee la epístola. A continuación, y desde el mismo ambón, un cantor alterna con la *schola* el *responsum gradale*, o gradual, y, según los tiempos, el *aleluya* o el *tracto*.

La proclamación del evangelio se hace con mayor solemnidad. El diácono, después de besar el pie del papa y de recibir su bendición, toma del altar el libro de los evangelios «et procedunt ante ipsum duo subdiaconi regionarii levantes tymiamaterium de manu subdiaconi sequentis, mittentes incensum» [92]. A éstos les preceden dos acólitos con cirios. Leído desde el ambón el evangelio, entrega el diácono el libro al subdiácono papal (*subdiaconus sequens*), quien lo toma con la planeta y se lo da a venerar a los circunstantes. (Es curioso que no se miente para nada la homilía.)

Ofertorio.—El pontífice saluda de nuevo al pueblo: *Dominus vobiscum*, y le invita a orar: *Oremus*. Y empiezan los preparativos para el sacrificio. Mientras duran éstos, la *schola* canta la *antiphona ad offertorium* con su correspondiente salmo. Se empieza preparando el altar, que se cubre con un corporal. Sigue el ofertorio propiamente dicho; el papa recibe personalmente las ofrendas de la nobleza romana, ayudado por el archidiácono. Las demás ofrendas las reciben los ministros. Todos los asistentes, hasta el mismo papa, presentan su ofrenda. Cuando se han recogido todas las ofrendas y se ha preparado el pan y el vino que se han de consagrar, se hace una señal a la *schola* para que cese. El ofertorio se termina, como el rito de entrada, con una oración presidencial, la actual secreta, que reza en voz alta el pontífice.

Gran oración eucarística.—Antes de que el papa termine la secreta con el *Per omnia saecula saeculorum*, observa el *Ordo romanus I* que todos deben estar en sus lugares. Los obispos se colocan en fila detrás del pontífice. A ambos lados de los obispos, los diáconos. Los subdiáconos se sitúan frente al altar, de cara al pontífice, que celebra *versus populum*. Todos permanecen de pie durante el canon. Los subdiáconos responden al pontífice al diálogo introductor y se unen con él al *Sanctus*. Luego continúa el pontífice solo. «Los obispos, presbíteros, diáconos y subdiáconos permanecen inclinados durante toda la gran oración eucarística» [93]. El archidiácono se incorpora al *Per quem haec omnia*, y, tomando el cáliz por las asas, lo levanta delante del pontífice, quien toca en el borde *cum oblatis* mientras dice la doxología final.

Comunión.—Preparación (*Pater noster*, fracción y conmixtión). Como primer acto preparatorio para la comunión se reza la oración

[92] *Ordo romanus I*; ANDRIEU, *Les Ordines romani du haut Moyen Age* II p.87.
[93] *Ordo romanus I*; ANDRIEU, p.96.

dominical. Sigue el ósculo de paz y la fracción. Entre tanto, la *schola* canta el *Agnus*.

Distribución de la comunión. Resulta un acto sencillo en sí, aunque un tanto complicado en Roma por el número de personas que en ella intervienen y la necesidad de guardar la jerarquía entre los comulgantes. Mientras dura la distribución, la *schola* canta un salmo en el que se intercala la *antiphona ad communionem*.

Oratio ad complendum (postcomunión). Terminada la distribución de la eucaristía, el papa, mirando hacia oriente y sin volverse hacia el pueblo al decir *Dominus vobiscum* [94], cierra la ceremonia con una oración de acción de gracias, la *oratio ad complendum*.

Despedida y vuelta a la sacristía.—A una señal del pontífice, el diácono despide al pueblo con el *Ite, missa est*. E inmediatamente, observando el mismo ceremonial que a la entrada, el pontífice y sus ministros se retiran a la sacristía.

La misa romana durante la Edad Media

En el estudio que venimos realizando sobre la evolución de la misa hemos podido comprobar que ésta ha afectado no sólo a la estructura de la misa, sino también al modo de concebir el gran misterio de la eucaristía y de participar en su celebración ritual. Durante la Edad Media, esta evolución fué tal vez más intensa en la misa romana, única de que nos vamos a ocupar.

La liturgia romana desplaza a las demás liturgias occidentales

La misa, tal como la hemos descrito, siguiendo el *Ordo romanus I*, representa la forma usada en Roma en los siglos VII-VIII. Esta liturgia, perfecta por su equilibrio y sobriedad, muy en consonancia con el genio romano, había vivido aislada, y su influencia había sido muy reducida y limitada a algunas regiones. Así sabemos que los obispos reunidos en Braga en 563 ordenaron que se emplease en la misa el texto enviado por el papa Vigilio a Profuturo. Esta disposición dejó de tener efecto al ser conquistada esa región por los visigodos. Mayor importancia y duración tuvo la penetración de las costumbres romanas en Inglaterra con los misioneros benedictinos enviados por San Gregorio Magno.

Fuera de Roma y de algunas regiones aisladas, como las mencionadas, se usaban otras liturgias, sobre todo la galicana y la mozárabe, que, aunque tenían muchos puntos de contacto con la romana, eran también muchas las diferencias. Frente a la sobriedad y sentido del término medio de la romana, hallamos en estas liturgias una ampulosidad y un afán de efectismo que se manifiestan en complicadas ceremonias y en interminables oraciones. Esta evidente superioridad de la misa romana, unida al deseo de lograr una unión más estrecha con la Iglesia madre del Occidente cristiano,

[94] Ibid., p.107.

hizo que poco a poco fuese desplazando a las demás liturgias hasta quedar prácticamente como la única liturgia de Occidente [95].

En el imperio franco, la penetración de la liturgia romana fué lenta, pero incesante. Pipino, y sobre todo Carlomagno, trabajaron infatigablemente en este sentido [96]. En Inglaterra, convertida por monjes romanos, la misa romana se impuso desde el principio, aunque halló fuerte resistencia en las corrientes litúrgicas procedentes de Irlanda. El principal defensor del rito romano fué San Benito Biscop († 960). La península Ibérica conservó durante más tiempo su liturgia propia, la mozárabe, aunque mezclada con elementos romanos. La enérgica acción del gran papa Gregorio VII, apoyado por los reyes y por sus hermanos los monjes de Cluny, logró sustituir por el rito romano la venerable liturgia española, en 1071 en Aragón y en 1078 en Castilla.

Desde este momento se puede considerar lograda la unidad litúrgica de Occidente. Una unidad relativa nada más, como luego veremos.

Evolución de la misa romana bajo la influencia del ambiente y liturgias de las regiones en que penetra

Esta lenta pero incesante penetración no la consigue la liturgia romana sin recibir ella a su vez una fuerte influencia de las liturgias que desplaza y de las ideas teológicas de los países en que es adoptada.

A pesar del evidente respeto con que es recibida y del máximo cuidado que los emperadores francos y los obispos ponen en celebrar la misa según el uso romano, era inevitable que ésta sufriera una importante transformación. Las iglesias que aceptaban voluntariamente o a quienes se imponía por la fuerza la misa romana poseían ya una vieja tradición, de la que no podían fácilmente prescindir y que lógicamente les llevaría a mezclar con la liturgia que les venía de fuera. Unas veces las oraciones o ritos pasaban tal cual, otras sufrían una metamorfosis. Más frecuente era la composición de nuevas oraciones a las que imprimían un nuevo cuño, fruto de una mentalidad distinta.

Otro obstáculo que impidió la transmisión del rito romano en toda su pureza fué la dificultad de proveerse de los numerosos y costosos manuscritos necesarios para la celebración. Solamente iglesias muy ricas podían afrontar la costosa renovación de su biblioteca litúrgica. Esto les obligaba a ir introduciendo lentamente el rito romano, con la consiguiente mezcla de las antiguas y de las nuevas costumbres.

Otra causa de confusión fué que los manuscritos que llegaban de Roma contenían solamente el rito papal, que exigía un número de ministros de que no se disponía en las iglesias pequeñas. De ahí

[95] La supervivencia de la liturgia mozárabe en Toledo y la ambrosiana en Milán supone muy poco. Algunas otras iglesias lograron también conservar sus usos particulares durante algún tiempo.

[96] Cf. Andrieu, *Les Ordines romani du haut Moyen Age* II p.XXI.

la necesidad de suplir y adaptar, por sí y ante sí, muchas veces, la liturgia que les llegaba de Roma.

A estas causas que contribuyeron, podríamos decir, de un modo negativo a la transformación de la misa romana, hay que añadir la intensa actividad litúrgica que, sobre todo en los monasterios francos, se desarrolla principalmente hasta el siglo XI, y que crea nuevas oraciones, transforma las existentes, enriquece el ceremonial, aumenta el repertorio gregoriano, y, como consecuencia de todo ello, se crean una serie de corrientes e intercambios que unas veces parten de Roma y otras llegan a ella, en flujo y reflujo de siglos.

El resultado de todo esto es una profunda transformación de la misa romana, que llega a veces a desfigurar el plan primero. Las partes más afectadas por esta transformación son, como luego veremos, la entrada, el ofertorio y la comunión. Los cambios introducidos en esta época se caracterizan por una marcada tendencia a lo teatral y a multiplicar las oraciones.

Nuevas oraciones.—Como hemos visto, la misa romana primitiva no poseía más oraciones que la colecta, la secreta, la *oratio ad complendum* o postcomunión y las oraciones que formaban el canon. Estas oraciones las decía el pontífice en nombre de la comunidad. Están redactadas en plural, van dirigidas al Padre y terminan con la frase *Per Dominum nostrum Iesum Christum*. Son breves y densas de contenido. El sacerdote las dice con los brazos extendidos, según la costumbre antigua. Mientras la *schola* y el pueblo cantan, el pontífice permanece en silencio, aun cuando tenga que actuar entre tanto.

Durante la alta Edad Media, los sacerdotes empiezan a llenar estos silencios con oraciones. Al principio éstas no forman parte de la liturgia. Son oraciones privadas. Estas oraciones tienen un carácter especial, que permite distinguirlas inmediatamente de las oraciones procedentes de la antigua misa romana. Son generalmente largas, inspiradas en la devoción privada del sacerdote (ordinariamente están en primera persona del singular), y se dirigen no al Padre, como las romanas, sino a Jesucristo. El sacerdote las reza con las manos juntas e inclinado, no erguido y con las manos extendidas, como en las oraciones clásicas romanas.

A veces el sacerdote reza salmos enteros con sus correspondientes versículos y oraciones.

Entre estas oraciones merecen especial mención las llamadas *apologías*, o sea confesiones en que el sacerdote se reconoce pecador y pide perdón a Dios. Esta clase de oraciones adquiere una extraordinaria importancia en el siglo XI y llegan a amenazar con desarticular la misma contextura de la misa romana. Pasada esta época desaparecen, aunque dejando huellas bien visibles, perceptibles aún hoy día. Como caso típico se suele citar la llamada *Missa Illyrica* [97], compuesta hacia el año 1030. «Contiene apologías para después de

[97] Fué editada en 1557 por Flacius Illyricus para apoyar la tesis protestante de que Cristo no está presente en la eucaristía.

revestirse, para entrar en el templo; una larga serie para después de besar el altar, otra apología **para rezarla durante** el canto **del** *Gloria,* **una nueva serie** abundante **para los cantos** intermedios, **otra para el canto del** ofertorio, **la preparación de** las ofrendas para **después del** ***Orate fratres,*** **el** *Sanctus* **y la comunión del pueblo»** [98].

A esta época pertenecen, y por entonces se empiezan a usar juntamente con otras muchas oraciones similares, aunque no siempre en el lugar que ocupan actualmente, el salmo ***Iudica me*** **y todo lo que precede al introito, las oraciones que se hallan en torno del ofertorio** [99]**, las que preceden y siguen a la comunión, la oración** ***Placeat*** **antes de la bendición y algunas otras.**

Nuevas ceremonias.—La liturgia romana se caracteriza por la sobriedad en las ceremonias, sobriedad que contrasta con la tendencia a lo ampuloso y teatral que se **nota en las demás liturgias, tanto orientales como** occidentales. **Durante la Edad Media, sin embargo, corre peligro de perder esta nota característica bajo la influencia de las liturgias galicanas y de los nuevos ambientes en que se desarrolló.**

El incienso, que en la misa romana se empleaba únicamente, como señal de honor, en la entrada del pontífice y en la procesión del evangelio, se extiende a otros momentos de la misa. Se multiplican increíblemente los ósculos, las cruces, las inclinaciones y los movimientos de los brazos.

Nuevas ideas sobre la misa.—*Huellas de la lucha antiarriana.* Las liturgias galicana y mozárabe, nacidas en un ambiente de lucha antiarriana, se dirigen directamente a Cristo-Dios. Es un modo de reafirmar la divinidad de Cristo. En la liturgia romana, el culto se dirige a Dios-Padre. Cristo es el gran mediador.

El contacto con estas liturgias y la mentalidad que suponen han dejado en la liturgia romana huellas visibles. Las oraciones compuestas en esta época, como hemos dicho, se dirigen ordinariamente a Cristo y terminan con la fórmula *qui vivis,* en vez de *Per Dominum nostrum.*

Se desvirtúa la idea de comunidad cristiana.—Hemos visto cómo los primeros cristianos daban a su vida espiritual un sentido comunitario, eclesial. En la Edad Media, esta idea se va debilitando, repercutiendo en el modo de participar los fieles en la misa y en la misma estructura de ésta.

La liturgia se clericaliza.—En la acción litúrgica actúan los sacerdotes, y el pueblo contempla. La liturgia parece olvidar al pueblo. Así como antes las funciones litúrgicas se estructuraban de forma que toda la comunidad, clero y pueblo, participase, ahora no se tiene en cuenta más que a los ministros y al coro de clérigos o monjes. Es exactamente lo que se observa en la vida social de la época. El clero

[98] JUNGMANN, p.110.

[99] La oración *Deus qui humanae substantiae* es una antigua oración romana de Navidad a la que se han añadido las palabras *per huius aquae et vini mysterium.*

parece que no representa al pueblo, sino que forma la nobleza de la Iglesia.

La presencia real, objeto preferido de la devoción.—En la edad patrística, la misa tiene un sentido fundamentalmente ascendente: es el sacrificio que la Iglesia ofrece a Dios, la acción de gracias que la comunidad, reunida en torno al sacerdote, da al Padre por medio de Cristo, víctima y sacerdote. Para el cristiano medieval, al contrario, celebrar la misa significa asistir a la venida de Cristo sobre el altar. Por eso se preocupan los teólogos de determinar el momento en que se realiza la transubstanciación, cuestión que antes apenas ofrecía interés, cuando se concebía a todo el canon formando la *eucharistia*. La misa ha adquirido un sentido descendente. Consecuencia de este modo de concebir la misa fué el extraordinario auge que tomó la devoción a Cristo presente en la eucaristía.

La negación de la presencia real por Berengario (1088) y luego por los albigenses provocó una reacción en el pueblo fiel, que hizo que aumentara aún más la devoción a la eucaristía.

Las narraciones de milagros obrados por las sagradas especies y los encendidos sermones de los predicadores de la época ayudó a hacer más profunda esta devoción.

Este amor a Cristo eucaristizado ha dejado huellas en la piedad y en la liturgia de la misa. La intensa devoción que existe hoy hacia la eucaristía, y que se manifiesta en las visitas al Santísimo, en las exposiciones, en los congresos eucarísticos, en la solemnidad de la fiesta del Corpus, arranca de este movimiento.

En la liturgia datan de este tiempo la mayor parte de las ceremonias que tienen por objeto el culto a Cristo presente en la eucaristía. Por ejemplo: la elevación de la hostia y del cáliz consagrados para que pudiesen ser vistos y adorados por el pueblo. Parece que esta ceremonia se introdujo por primera vez en París hacia el 1200 y que su introducción se debió al deseo de evitar que se adorase el pan, antes de ser consagrado, en la pequeña elevación que hace el sacerdote al pronunciar las palabras *accepit panem*. El afán de ver la hostia consagrada llegó a extremos inverosímiles. Muchos recorrían las iglesias en que se celebraban misas, procurando ver el mayor número de veces posible la hostia. Una vez que lograban verla, salían corriendo y se encaminaban hacia otra iglesia. En la práctica por lo menos, se daba más importancia a la visión de la hostia que a la comunión. Los menos fervorosos se contentaban con entrar en el momento de la elevación y salían nuevamente después de ella.

La devoción y respeto a la eucaristía fué también la causa de que se introdujera, alrededor del siglo XII, la genuflexión antes y después de tocar la forma o el cáliz.

El mismo origen tiene la costumbre de recibir la comunión de rodillas.

En algunas regiones, entre ellas España, se extendió mucho la celebración de la misa delante del Santísimo expuesto.

Fruto también de la veneración a la eucaristía es, probablemen-

te, el haber preferido el pan ácimo, más blanco y menos desmigajable, al pan fermentado usado hasta entonces. Los primeros testigos de esta costumbre son Alcuino y Rabano Mauro. La introducción del pan ácimo influyó en el ulterior desarrollo de la entrega de las ofrendas y de la fracción. La ofrenda del pan con que los fieles cooperaban al sacrificio deja de tener objeto y es sustituída por un donativo en metálico. En España ha perdurado esta ofrenda en ciertos días y regiones.

Tampoco la fracción del pan tenía objeto ahora, sobre todo desde que se introdujo la costumbre de preparar las formas antes de la misa. Por eso ha quedado reducida a un simple recuerdo, que no responde a una necesidad actual. Otra consecuencia ha sido que el *Agnus* dejase de ser un canto para la fracción, como lo venía siendo desde que se introdujo en el siglo VII, y se convirtiese en un canto de comunión.

Explicaciones alegóricas de la misa.—La alegoría ha tenido siempre una gran importancia en el pensamiento cristiano. Los comentaristas de la Biblia habían recurrido a ella con frecuencia. También se había utilizado en los comentarios de la misa desde muy antiguo. En el siglo VI, el Seudo-Dionisio, que tanto influyó en los escritores posteriores, la había empleado ya. En Oriente habían hecho uso de la alegoría en sus explicaciones de la misa bastantes escritores, v.gr., Teodoro de Mopsuestia, Narsai, Sofronio, Máximo Confesor. En Occidente la emplea mucho el autor de la *Expositio Missae*, atribuída a San Germán de París (s.VII).

Los comentarios de la misa a base de la alegoría en sus diversas formas gozaron de una aceptación extraordinaria en toda la Edad Media y ejercieron una influencia muy notable en la piedad de los fieles y en el modo de concebir y vivir la misa.

Varios escolásticos intentaron contrarrestar estas corrientes con comentarios más objetivos, pero fueron desbordados por el movimiento alegorizante, que siguió pujante y ganando nuevos adeptos [100].

El primer autor conocido que hizo uso de la alegoría en sus explicaciones de la misa romana fué Alcuino. Mas el que mayor influjo ejerció y el que sirvió de modelo a todos los autores posteriores fué Amalario [101], a quien con razón se le puede considerar como el padre de la alegoría aplicada en gran escala en las explicaciones de la misa.

Todo en la misa fué objeto de una interpretación alegórica: las oraciones, las ceremonias, las personas que intervienen, los ornamentos, el tono de la voz y los silencios...

Los temas en que se inspiran para sus explicaciones alegóricas son también múltiples. Lo más frecuente es recurrir a la pasión de Cristo y, en general, a su vida. El ver en la misa una reproducción

[100] San Alberto Magno compuso una explicación de la misa titulada *De Sacrificio Missae*, en que atacó y ridiculizó muchas de las interpretaciones de los alegorizantes.

[101] Existen dos obras atribuídas a Amalario: *De ecclesiasticis officiis*, llamada también *Liber officialis* (PL 105,985-1242), y *Eclogae de Officio Missae* (PL 105,1315-1332). Se discute si se trata de una o de dos personas distintas.

de la pasión de Cristo tiene una raíz teológica, aunque en el modo de aplicarla cayeran en el ridículo. La misa, en efecto, es el memorial de la pasión de Cristo. El tema de la pasión y vida de Jesucristo lo suelen completar con figuras del Antiguo Testamento, y algunas veces con alusiones a la parusía final. También abunda la alegoría moral.

La participación de los fieles [102]

Desde el punto de vista de la vida litúrgica, la Edad Media es el cruce de dos corrientes. La vida litúrgica, que había constituído la base de toda la vida espiritual del pueblo cristiano hasta entonces, se va debilitando a partir del siglo XII, hasta quedar reducida a su mínima expresión en los siglos XIV y XV, mientras su puesto es llenado por la llamada *devotio*, que adquiere, precisamente entonces, su pleno desarrollo.

Las causas que provocan este estado de cosas son varias y no fáciles de determinar. Se han señalado las siguientes [102*]: el divorcio entre la lengua del pueblo y el latín, que sigue siendo la lengua de la gente culta y la lengua litúrgica.

La barrera que de hecho existe entre los monasterios y colegiatas y la masa del pueblo. Mientras en aquéllos la vida litúrgica y comunitaria se mantiene a un nivel muy elevado, el pueblo se halla casi abandonado, sin apenas beneficiarse de los tesoros de vida espiritual y litúrgica de aquéllos. Una prueba de esta separación la tenemos en el hecho de que la liturgia evoluciona teniendo en cuenta únicamente al clero y a los monjes. Piénsese en las piezas del gradual compuestas en esta época, y cuya ejecución no era posible más que en los monasterios y catedrales.

La profunda separación existente entre el pueblo y la nobleza, de la que formaba parte de hecho o por sus privilegios el clero, repercute también en la vida litúrgica de aquél.

Otra causa, tan importante o más que las anteriores, se puede hallar en las corrientes ideológicas a que antes nos hemos referido.

Lo cierto es que, a medida que avanza la Edad Media, la participación del pueblo cristiano en el sacrificio de la misa se hace menos activa y menos consciente. Se empieza por perder la conciencia de que la misa es el sacrificio de toda la comunidad cristiana. Los fieles se contentan con contemplar la acción que el sacerdote—sólo él—realiza en el altar, y que tiene como resultado el consagrar el pan y el vino y hacer que Cristo baje sobre el altar para ser adorado por los fieles (afán por ver la hostia consagrada). La misa es el medio más eficaz para conseguir toda clase de bienes, tanto espirituales como materiales; de ahí el interés en hacer donaciones para que se celebre por ellos la misa.

Este distanciamiento de los fieles de la acción se manifiesta de

[102] F. PÉREZ, *La participación activa de los fieles en la liturgia eucarística. En las liturgias occidentales durante la Edad Media*: «Liturgia» 7 (1952) p.143-155. *A través de los concilios (hasta el concilio de Trento)*: ibid., p.156-170; 238-247.

[102*] F. VANDENBROUCKE, O. S. B., *Aux origines du malaise liturgique*: QLP (1950) p.252 y 270. Véase también R. ERNI, etc., *La misa, el sacrificio de la Iglesia* p.178.

múltiples modos: las palabras del canon en que se dice que los fieles ofrecen: *qui tibi offerunt*, les resultan demasiado duras e intentan suavizarlas anteponiendo la frase *pro quibus tibi offerimus vel*... Los fieles se alejan cada vez más de la participación sacramental, contentándose con contemplar la hostia consagrada y seguir las ceremonias, que interpretan alegóricamente.

Las actitudes que adoptan nos manifiestan también la pérdida de conciencia de que son actores. El orar de pie se restringe y, en cambio, se multiplican las genuflexiones, inclinaciones, etc. También es muy significativa la costumbre, que rápidamente se generaliza a partir del siglo XIII, de asumir el celebrante en las misas rezadas las funciones del lector y del coro, y que lleva a recoger los textos que antes se hallaban dispersos en varios libros, según los oficios, en uno solo: el misal completo.

De la misma raíz arranca la costumbre de las misas rezadas, prueba de que se considera a ésta una devoción privada.

El canto litúrgico se convierte en un canto para especialistas. La *schola cantorum* asume poco a poco el puesto que antes correspondía al pueblo. Este, sin embargo, aún sigue cantando durante mucho tiempo las partes invariables.

Para llenar el vacío que el pueblo cristiano empieza a sentir al no hallar en la liturgia el alimento espiritual que necesita, surgen numerosas «devociones», con carácter comunitario unas, como actos de devoción privada otras; una veces en íntima conexión con la liturgia, otras totalmente desligados de ella. A este número pertenecen la devoción al Sagrado Corazón, el culto eucarístico extralitúrgico, el santo rosario, la devoción a la pasión y a los instrumentos de ella, el culto a los santos y a sus reliquias, las peregrinaciones, etc. Devociones todas buenas, poro que han de ser estudiadas rectamente conforme lo indica el magisterio pontificio, especialmente Pío XII en la *Mediator Dei*.

A pesar de este lento alejamiento de la liturgia, en la Edad Media, si exceptuamos los últimos siglos, la liturgia ocupa aún un puesto muy importante en la vida espiritual de los fieles, y mucho más, naturalmente, de los monjes y de los clérigos. La misa solemne es el centro de la vida religiosa del cristiano medieval. La participación externa sigue siendo un hecho. La interna también, aunque menos consciente y teológica cada vez.

Hacia la uniformidad en la celebración de la misa

La misa romana, como hemos visto, logró penetrar en todo el Occidente después de desplazar a las demás liturgias. Por eso, en lo fundamental se había logrado ya la uniformidad. Sólo en lo fundamental, pues las diferencias accidentales eran muchas, ya que había plena libertad para escoger en el extenso y variado repertorio litúrgico de oraciones y ceremonias, e incluso quedaba la puerta abierta para crear nuevos elementos. Cada iglesia tenía sus costumbres, y no era raro que en una misma iglesia existiesen libros que variaban entre sí.

Roma asistía impotente a esta parcial anarquía sin poder, ni pretender, imponer un criterio uniforme.

La liturgia usada en la Ciudad Eterna no era ya la descrita en el *Ordo romanus I*, sino una liturgia rejuvenecida con elementos francos. Esta misa es la que terminaría por imponerse en toda la Iglesia latina, no tanto por imposición cuanto por exigencias del mismo ambiente. A la anarquía de los siglos anteriores sigue ahora el deseo de una mayor uniformidad.

Los primeros en intentar la uniformidad en la celebración de la misa son las órdenes monásticas. Los cluniacenses, que se extienden rápidamente por toda Europa, llevan consigo los usos y costumbres de Cluny. Estos mismos monjes sirvieron de eficaces auxiliares a su hermano de hábito San Gregorio VII en sus intentos de imponer el rito romano donde no había logrado penetrar aún. Algo parecido hicieron las demás órdenes monásticas o de canónigos regulares: los cistercienses, cartujos, premonstratenses, etc., y más tarde las órdenes mendicantes. Los franciscanos jugaron un papel importantísimo al adoptar el *Missale Romanae Curiae*. Los hijos de San Francisco de Asís difundieron este misal por todas partes, logrando que pronto fuera el más usado en toda la Iglesia latina y que, sobre todo después de la invención de la imprenta, se impusiese con el nombre de *Missale Romanum* en ella. Pío V lo empleó como base para su reforma.

El ordinario de esta misa se caracteriza por su sobriedad, sobriedad conscientemente buscada por la Curia romana, que, dada su movilidad, necesitaba una liturgia poco recargada. Fué una bendición de Dios que se impusiese éste y no otro, pues aunque también él contenía elementos un tanto heterogéneos, era uno de los ordinarios más aligerados de oraciones, saludos, bendiciones, cruces, etc., en que tanto abundaban los misales de entonces.

El concilio de Trento

Los violentos ataques, no siempre infundados, de que fué objeto la misa por parte de los reformadores protestantes, despertaron la conciencia católica, provocando una saludable reacción. Las aceradas críticas de Lutero contra los abusos de los sacerdotes que aprovechaban la fe de los fieles en la eficacia de la misa para enriquecerse, impresionaron vivamente al pueblo sencillo, cuya fe en la eficacia de la misa, fe a veces un tanto supersticiosa, se desmoronaba. Esto hizo que muchos sintiesen la necesidad de una reforma de la misa que la desembarazase de tantos elementos de dudosa procedencia como se habían ido infiltrando en ella.

El concilio de Trento no dudó en enfrentarse con asunto tan vital para la vida cristiana. Al final de la sesión 21, el concilio, el 20 de julio de 1562, crea una comisión *De abusibus missae*, que pronto logra presentar una lista de estos abusos[103]. Se señalan,

[103] F. Vandenbroucк, art. cit., p.205. Sobre la participación de los fieles cf. M. Gerrido, *Trento y la participación activa de los fieles en la misa*: «Liturgia», 7 (1952) p.180-189.

entre otros, los siguientes abusos: la celebración de misas privadas durante la misa mayor, el empleo en las fiestas de los santos de formularios compuestos con un criterio poco sano, el abuso de las misas votivas. Por parte del celebrante señala la falta de dignidad en la celebración: actitudes indignas, ritos arbitrarios, gestos ridículos. Los fieles no participan en la misa. La percepción de los estipendios da lugar a la avaricia en los sacerdotes. Se hallan abandonados los lugares de culto y los ornamentos. En algunas iglesias se da cabida a una música profana. También señala la falta de uniformidad en la celebración de la misa [104].

En la sesión 22—17 de septiembre de 1562—se aprobó el decreto *De observandis et evitandis in celebratione missae*, en el cual se encarga a los obispos que velen para que no se introduzcan abusos y procuren extirpar los existentes. Los padres conciliares recogen varios abusos concretos, que agrupan en tres conceptos: avaricia, irreverencia y superstición.

El concilio se ocupó también de otros asuntos de gran interés doctrinal y pastoral. Muestran su deseo de que los fieles comulguen siempre que asisten a la misa [105]. Este deseo fué ineficaz. Estaba muy arraigada la costumbre contraria, y el ambiente tampoco se hallaba preparado. La comunión como participación en el sacrificio era una realidad que muy pocos sentían entonces.

La lengua litúrgica.—También se ocupó de la lengua litúrgica, problema que los protestantes habían puesto de actualidad. La solución dada por el concilio de que no parecía conveniente que se celebrase la misa *vulgari passim lingua*, que entonces era muy comprensible, como reacción contra los protestantes, que juzgaban que la misa era inválida si no se celebraba en la lengua del pueblo, ha sido erróneamente interpretada por la tradición, al considerarla como una prohibición de la lengua vulgar y urgir en este sentido su cumplimiento. En cambio, se olvidó la segunda parte del capítulo 8, en que se mandaba que *ne oves Christi esuriant, neve parvuli panem petant et non sit qui frangat eis*, se explique la misa a los fieles *inter Missarum solemnia* [106].

Reforma del misal romano.—Más trascendencia tuvo la resolución tomada al final de la sesión 25 de dejar en manos del romano pontífice la reforma del misal romano.

El misal reformado apareció con el título de *Missale Romanum ex decreto ss.concilii Tridentini restitutum, Pii V Pnt.Max. iussu editum*. Había sido preparado por una comisión nombrada por Pío IV y ampliada luego por Pío V. Fué declarado obligatorio por bula de este último Pontífice, publicada el 16 de julio de 1570. Unicamente se exceptuaba a aquellas iglesias u órdenes religiosas que poseyeran una tradición dos veces centenaria. Como base para el nuevo misal se tomó el *Missale secundum consuetudinem Romanae Curiae*, que era el más difundido entonces.

[104] Ibidem, 265.
[105] Ses.22,6.
[106] En el canon 9 de esa sesión se dice: «Si quis dixerit... lingua tantum vulgari missam celebrari debere ..., anathema sit».

Se redujo mucho el número de santos en el calendario. En la selección de los santos se prefirieron los santos romanos antiguos.

Se suprimieron las numerosas secuencias en uso entonces, no dejando más que cuatro.

Al principio del misal se pusieron las *Rubricae generales* y el *Ritus servandus*, tomando para ello como base el *Ordo Missae* de Juan Burcardo. Con esto se pretendía evitar las arbitrariedades a que daba ocasión la imprecisión de las rúbricas anteriores.

Desde el concilio de Trento hasta Pío X

Inmutabilidad

Durante este período, la liturgia de la misa podríamos decir que se fosiliza. Los cambios que ésta sufre son mínimos y de escasa importancia. En 1634, Urbano VIII, al hacer una nueva edición, dió nueva forma a las rúbricas e introdujo en los himnos del misal los cambios llevados a cabo en los del breviario. Clemente XIII ordenó que se dijese el prefacio de la Santísima Trinidad, y León XIII prescribió la recitación de las preces que se dicen al final de la misa.

Todo cambio necesita la aprobación de la Santa Sede. Para resolver las dudas a que daba lugar la introducción de los libros litúrgicos impuestos por Pío V, se creó la Sagrada Congregación de Ritos en 1588.

De esta forma la liturgia se estabilizó. La existencia de una legislación litúrgica abundante y la necesidad de seguirla escrupulosamente hacen necesaria una preparación intensa en los responsables de las ceremonias. Así nacen los rubricistas. El impulso creador de la Iglesia, que durante los quince primeros siglos no cesa de aportar nuevas obras al riquísimo tesoro de la liturgia, parece extinguirse. La liturgia romana semeja uno de esos soberbios monumentos de la antigüedad que todos admiran y elogian, pero a quien nadie se atreve a tocar. Hoy, con la luz arrojada por el movimiento litúrgico, vemos lo que esto ha tenido de positivo y de negativo.

Consecuencias de la orientación dada por el concilio

Al concilio de Trento y a la reforma de los libros litúrgicos llevada a cabo por Pío V se debe el que haya llegado hasta nosotros la liturgia de la misa sin que apenas hayan dejado en ella huellas las corrientes ideológicas de esta época. Imagínese qué hubiera sido de la liturgia si el Renacimiento o el Barroco hubieran podido influir en los textos y ceremonias de la misa como lo hicieron en el arte. O si la piedad, que creó tantas devociones y tantos devocionarios, hubiera podido aplicar sus métodos y sus ideas a la liturgia. Es verdad que la liturgia se convirtió en un fósil y que, mientras el mundo avanzaba, ella permanecía estacionada; mas estos inconvenientes son insignificantes al lado de las ventajas que ha supuesto el haber puesto a salvo la misa de la mentalidad de los siglos XVI al XX.

La piedad y la misa

Durante la antigüedad cristiana e incluso durante casi toda la Edad Media, la misa es el alma de la piedad cristiana. El pueblo vive la misa y vive de la misa. En la Edad Moderna se consuma la separación entre ambas. La piedad se desliga de la misa, que es más una obligación que un acto vital. Pierde, sobre todo, su carácter de acto comunitario.

El concilio de Trento había logrado cortar la mayor parte de los abusos y anárquicas arbitrariedades que se habían adueñado de la misa en la baja Edad Media. Había logrado que fuera más respetada e incluso mejor conocida en muchos aspectos. Se utiliza más en la predicación el tema de los fines y de los frutos. Los teólogos profundizan en la esencia de la misa como sacrificio. Las explicaciones de la misa a base de la pasión del Señor adquieren una mayor solidez, al limitarse a las líneas más generales, sin caer en los excesos a que llevó a la piedad medieval el afán de ver alegorías en todo.

En cambio, la separación entre el clero y el pueblo se hace cada vez más profunda, repercutiendo dolorosamente en la piedad litúrgica de éste. La piedad individual, al contrario, y como lógica consecuencia, adquiere incesantemente nuevas formas. El clero, y más aún algunas órdenes religiosas nacidas en este ambiente, se convierten en sus más decididos propagadores. Es la época de las devociones y de los devocionarios. Ambos penetran en la misa, que con frecuencia queda reducida a un marco para las devociones. Mientras el sacerdote celebra la misa, los fieles, individual o colectivamente, dirigidos por otro sacerdote, hacen alguna novena o triduo, oyen la predicación o rezan el santo rosario.

Sería, sin embargo, falsear la realidad no reconocer lo mucho bueno que se hizo aun en estos siglos en favor de la misa. En el Oratorio francés de Pedro de Bérulle († 1629) se desarrolla una intensa corriente litúrgica que da una gran importancia a la participación en la misa [107]. Se componen numerosos devocionarios, con que se procuraba ayudar a los fieles a seguir la misa, por lo menos en sus líneas generales. Sobre todo en Alemania se compusieron cantos en lengua vulgar adaptados a las principales partes de la misa, etc. [108].

Como reacción contra el protestantismo se desarrolla de modo extraordinario el culto a la eucaristía, aunque desligado de la misa. En España, el fervor eucarístico adquiere proporciones insospechadas, que hace vibrar las fibras más íntimas del pueblo: procesiones, custodias, autos sacramentales...

Las visitas al Santísimo se convierten en uno de los puntales de la vida espiritual. Las exposiciones públicas del Santísimo se multiplican.

107 JUNGMANN, o.c., p.198.
108 JUNGMANN, o.c., p.202.

Se publican profundos estudios sobre la misa, que prepararon el camino al actual movimiento litúrgico.

PARTICIPACIÓN DE LOS FIELES

Donde más se acusa lo bajo que se halla el nivel litúrgico del pueblo cristiano en esta época es en la pasividad con que asiste a la acción sagrada de la misa. Esta actitud es completamente lógica y natural secuela de la pérdida del sentido comunitario de la vida cristiana. La idea de que la misa es el sacrificio que la Iglesia ofrece se halla muy debilitada. Se considera la misa como una devoción privada y se obra en consecuencia. Mientras el sacerdote celebra la misa, los fieles «rezan». Esta es la tónica de la mayoría de las misas.

Muy en consonancia con esta ideología está la práctica de la comunión fuera de la misa, que es lo normal. La comunión no es la participación en el sacrificio, sino un encuentro con Cristo.

La predicación pierde su carácter litúrgico y se desconecta de la misa.

La música, cuya razón de ser en la misa es hacer más activa y más comunitaria la vivencia del sacrificio eucarístico por la comunidad, adquiere personalidad propia. No ayuda a vivir la misa; llena el tiempo de la misa. Es la época de la música polifónica e instrumental. Su misión es dar realce a las grandes solemnidades. El pueblo escucha. Un coro o una orquesta actúa. Con frecuencia sin tener apenas en cuenta su sincronización con el sacerdote.

El arte mismo, sobre todo el barroco, es tributario de esta mentalidad. La iglesia parece más un salón de actos, decorado con motivos religiosos, que un recinto sagrado en que la *ecclesia* se reúne para ofrecer el sacrificio y orar.

Se acostumbra a señalar como una de las causas que, si no provocó, sí agravó esta situación, la legislación que hacía del latín la única lengua litúrgica. La prohibición de traducir el misal privó a los fieles incluso de la posibilidad de ayudarse de los textos traducidos [109].

No todos, sin embargo, comulgaban con esta situación. Con frecuencia se elevaban voces en favor de un acercamiento del pueblo a la liturgia. Fué una pena que los primeros promotores de este acercamiento fuesen precisamente personas de dudosa ortodoxia, como, por ejemplo, Pascasio Quesnel [110], y que mezclasen ciertas aspiraciones legítimas con otras bastardas, y sobre todo que no siguiesen los cauces normales para hacer valer sus ideas.

Estas aspiraciones siguieron hallando nuevos defensores, sobre todo en el período de la Ilustración. Es curioso comprobar que casi todas las cosas que el movimiento litúrgico ha logrado o ha intentado, tanto los aciertos como los desaciertos, los hallamos ya en

[109] Dada por Alejandro VII en 1661.

[110] Entre las proposiciones condenadas figura esta: «Eripere simplici populo hoc solatium iungendi vocem suam voci totius Ecclesiae, est abusus contrarius praxi apostolicae et intentioni Dei» (DENZINGER-UMBERG, n.1436).

esta época. Reprueban que se celebren durante la misa parroquial otras misas. Propugnan que se predique después del evangelio y se distribuya la comunión *intra missam*, la participación activa mediante cantos y oraciones adaptadas a lo que el sacerdote reza, la reducción del número de altares, la celebración de la misa de cara al pueblo, la introducción de la procesión de las ofrendas, del ósculo de paz y de la concelebración. Se critica el rezo del rosario durante la misa [111].

La misa desde Pío X

Habiendo estudiado en otra parte el movimiento litúrgico moderno y habiendo de tratar luego de la misa en sus múltiples aspectos: teológico, histórico y pastoral, nos contentamos aquí con trazar un cuadro muy esquemático de lo que este último medio siglo ha significado para la liturgia eucarística.

Teología de la misa

La teología de la misa ha recibido del movimiento litúrgico un impulso notabilísimo. La característica de esta teología es su sentido dinámico: se estudia la misa para facilitar su vivencia. En esto contrasta vivamente con la teología eucarística de los últimos siglos, que parecía no tener más objetivo que la especulación.

El movimiento litúrgico no ha aportado nuevas teorías sobre la misa [112], y, sin embargo, ha hecho avanzar extraordinariamente la teología eucarística, al actualizar la doctrina tradicional, estructurarla orgánicamente y sacar las consecuencias que de ella se derivan para la pastoral.

El contacto directo con la Biblia, la tradición patrística y la liturgia han permitido formar una síntesis luminosa y de una extraordinaria fecundidad.

Una de las realidades en que más se insiste es que la misa es una acción eclesial, el encuentro de la comunidad cristiana con la persona y la obra redentora de Cristo. Los fieles ejercen su sacerdocio principalmente en la misa. Su participación externa y, sobre todo, interna es una exigencia de la misa. La misa es el sacrificio del Cristo total, cabeza y miembros.

Se han estudiado a fondo y se han empleado abundantemente en la predicación y catequesis todos los aspectos de la misa: sacrificio de Cristo y de la Iglesia, *eucharistia*, banquete, sacramento, signo y realización de la unión entre los miembros de la comunidad cristiana, misterio, memorial...

Todo esto ha hecho que la misa sea considerada como el acto central de la religión, no sólo especulativamente, sino también en la práctica.

[111] JUNGMANN, o.c., p.210ss.

[112] Tal vez pueda considerarse como nueva teoría la de los misterios, aunque sus defensores la consideran doctrina tradicional.

La pastoral de la misa

Nunca en la historia de la Iglesia ha sido objeto la misa de un estudio pastoral como el que se ha llevado a cabo en los últimos decenios. Bien es verdad que, a su vez, nunca había sido tan grande el alejamiento del pueblo cristiano de este sagrado misterio, y, por tanto, nunca había sido tan necesario este trabajo.

La pastoral litúrgica tiene ante sí un doble objetivo: llevar el pueblo a la liturgia y llevar la liturgia al pueblo.

En lo que respecta a la misa, es mucho el terreno andado. Se han conseguido de Roma reformas de alguna consideración y, lo que es más trascendental, se ha creado un clima propicio a una reforma mucho más importante, que se halla ya en vías de realización. Con ello se ha conseguido sacar a la liturgia de un inmovilismo que duraba ya varios siglos y que comenzaba a ser peligroso, al no permitir a la liturgia evolucionar con la sociedad.

Mucho mayor ha sido el esfuerzo llevado a cabo para hacer que el pueblo participase en la misa. Se empezó poniendo en manos de los fieles los textos de la misa en lengua materna. De esa forma se ponían los tesoros del misal al alcance de todos. Al mismo tiempo se emprendía una campaña, que no siempre se supo mantener dentro de los límites de la prudencia, contra las prácticas de piedad que se tenían durante la misa. Pío X expresó con una frase feliz lo que estos pioneros de la participación activa pretendían: *No hay que rezar en la misa, sino rezar la misa.*

Con la generalización del misal se había dado el primer paso: la participación individual. Mas pronto se vió que no era suficiente esta participación. La misa era una acción comunitaria que exigía ser celebrada en común. En las misas cantadas, más o menos, ya se conseguía esto, o por lo menos se podía conseguir poniendo en práctica las normas existentes. En cambio, las misas rezadas, y lo eran la mayoría, no parecían ofrecer elementos de participación. Se empezó cubriendo la acción que se celebraba en el altar con otra acción que se procuraba sincronizar con la anterior, y en la que intervenía el pueblo. Tales eran las llamadas misas dialogadas a coros hablados. Se había logrado que los fieles siguiesen la misa comunitariamente, mas no existía la unidad de acción, la compenetración del pueblo con el sacerdote. Esto último se ha logrado en las misas comunitarias con o sin cantos, sobre las que han dado normas concretas los directorios diocesanos, y a las que la instrucción sobre la música sagrada y la sagrada liturgia ha dado carácter oficial. De ellas hablaremos detalladamente más adelante.

Como consecuencia de estos intentos por incorporar a los fieles a la acción sagrada, se ha conseguido algo de enorme trascendencia: que los laicos actúen en la misa. Se ha conseguido romper el muro que separaba la nave del altar. Incluso se confieren ciertas atribuciones en la acción a algunos laicos determinados. Tal es el caso del comentador.

Tal vez, a la larga, lo más eficaz sean las intensas campañas

para aumentar el nivel de conocimientos sobre la misa mediante cursillos, semanas, catequesis, etc.

No menos importancia tiene la nueva orientación dada a la predicación y su entronque con la acción litúrgica. Frente a la predicación moralizadora o simplemente instructiva que ha predominado durante los últimos siglos, se aspira hoy a que la predicación, en sus múltiples formas, sea un mensaje, un anuncio del Evangelio, y que forme parte de la liturgia.

Las nuevas ideas litúrgicas han influído en el arte. El edificio destinado a acoger a una comunidad para renovar el sacrificio de Cristo se ha de planear de forma que cumpla su misión. Ha de ser un edificio en función del sacrificio que en él se va a celebrar y de la comunidad que en él se ha de reunir.

También la música religiosa se está desarrollando, utilizando módulos nuevos, inspirados en la teología de la misa y en las exigencias de la participación de todo el pueblo en la acción. Se han resucitado las formas litánicas, responsoriales y antifonadas, por ser las más populares. Los fieles vuelven a cantar los salmos.

Evolución de la liturgia de la misa

Dom Guéranger y los primeros liturgistas concebían la liturgia como algo perfecto y, por tanto, intangible. Su mentalidad reforzó la actitud tradicional de la Santa Sede de «conservar la liturgia», velando por que no se introdujesen nuevas costumbres.

Al orientarse el movimiento litúrgico hacia la pastoral, se vió la conveniencia de actualizar la liturgia. Por otra parte, los estudios llevados a cabo últimamente sobre la historia de las liturgias pusieron al descubierto las estructuras primitivas de la liturgia y permitieron ver los aditamentos de épocas de dudosa inspiración litúrgica.

Como consecuencia de todo ello se ha creado la convicción de que se impone una reforma de la liturgia, sobre todo eucarística. Hasta el presente no se ha hecho más que empezar esta reforma, mas se halla anunciada una reforma más amplia que no tardará en llegar.

Entre las reformas llevadas a cabo últimamente, las más importantes han sido la de la Semana Santa [113] y la simplificación de las rúbricas [114].

113 El 9 de febrero de 1951 se restaura la vigilia pascual. El 16 de noviembre de 1955, toda la Semana Santa.

114 Se publicó el decreto general sobre la simplificación de las rúbricas el 23 de marzo de 1955.

CAPÍTULO 9

LITURGIA ACTUAL DE LA MISA

Preliminares de la misa

PREPARACIÓN PRIVADA DEL SACERDOTE

El *Missale Romanum* contiene al principio una «Praeparatio ad Missam pro opportunitate sacerdotis facienda». Como el mismo título indica, se trata de una preparación facultativa.

La necesidad de prepararse para celebrar dignamente el sacrificio de la misa se ha sentido siempre en la Iglesia. Ya lo recomienda la *Didajé* [1]. Oraciones para este momento las hallamos, y en gran número, tanto en Oriente como en Occidente, sobre todo durante la Edad Media. En Occidente, esta preparación suele constar unas veces de salmos, otras de apologías. La que se halla actualmente en el misal está formada por estos dos elementos. La apología *Summe Sacerdos*, atribuída falsamente a San Ambrosio, es obra, según Wilmart, de Juan, abad de Fecamp (1078) [2].

EL LAVATORIO DE LAS MANOS. EL SACERDOTE SE REVISTE

El acto de lavarse las manos y de mudarse de vestidos antes de celebrar la misa se practicó desde la antigüedad cristiana, pero sin poseer un carácter específicamente litúrgico. En la época carolingia se convierten en actos rituales, se componen oraciones especiales para acompañar a esas acciones y se las rodea de simbolismo. Mientras se lavaba las manos, el sacerdote rezaba el versículo *Lavabo inter innocentes manus meas* [2*], u otro que hiciera alusión a la acción externa que realizaba. La oración *Da, Domine, virtutem...*, que se reza actualmente, se halla ya en el siglo XI.

El empleo de vestidos especiales para la celebración litúrgica lo hallamos atestiguado desde muy antiguo. Al principio estos vestidos no diferían de los empleados por la gente distinguida. Al evolucionar el vestido, la Iglesia mantuvo para el culto la indumentaria antigua, más digna de la acción litúrgica. El *Ordo romanus* I dice sencillamente que los ministros, al llegar a la sacristía, «mutant vestimenta sua»; de donde parece deducirse que entonces—siglos VII-VIII—existían ya vestidos especiales para el culto, pero que éstos no diferían fundamentalmente de los ordinarios, a no ser por la calidad. La acción de vestirse no era considerada aún como acción litúrgica.

A partir de la época carolingia se convierte en un acto litúrgico, en torno al cual tejen los comentaristas un variado y pintoresco simbolismo. «Ciertamente algún sentido simbólico se esconde en los ornamentos litúrgicos. El hecho mismo de que no sean solamente las vestiduras más ricas, sino

[1] 14,1.

[2] «Rev. Ben.», 39,317ss: *Auteurs spirituels du M. Ages Latin* (París 1932) 101-120. En el *Ritus servandus*... se exige que el sacerdote haya rezado antes por lo menos maitines y laudes. La razón de esta exigencia hay que buscarla en la idea de que la misa ocupa el centro del oficio divino y en la costumbre de rezar durante la noche estos oficios, costumbre que ahora no observan mas que algunos religiosos, pero que antiguamente era practicada también por el clero secular. La prescripción de no celebrar la misa sino después de haber rezado el oficio nocturno ha quedado convertida en letra muerta. Durante la Edad Media se urgía esta obligación, incluso amenazando con la excomunión a los transgresores. En 1243, un concilio de Colonia prescribe: «Prohibetur, sub poena excommunicationis, ne aliquis sacerdos missam celebrare audeat, nisi prius dicat matutinas et primam» (MANSI, *Conc.* XXIV 350).

[2*] Salmo 25,6.

también especiales, no usadas en la vida ordinaria, sugiere la idea de que el sacerdote, revestido con ellas, sube al plano de un mundo superior, cuyos resplandores se reflejan en sus vestiduras» [3].

Este simbolismo elemental no bastaba a los intérpretes medievales. Ellos buscaron para cada vestido un simbolismo especial, basado unas veces en el orden moral; otras, las más, en la vida y pasión de Cristo. Las oraciones existentes actualmente en el misal se basan generalmente en el simbolismo moral.

La aspersión con agua bendita antes de la misa dominical

El origen de esta ceremonia hay que buscarlo en una costumbre de los monasterios medievales, que se remonta por lo menos al siglo VIII. Los domingos, antes de la misa conventual, se acostumbraba a asperjar con agua bendita a las personas, monjes y fieles, presentes, y las diversas dependencias del monasterio. De los monasterios pasó esta costumbre a las parroquias. En muchas partes, este rito iba acompañado de una procesión.

El sentido primero de esta ceremonia es el de purificar a las personas y a los lugares. Pero, además, hay un sentido más profundo, íntimamente ligado a éste, y que ya pusieron bien de relieve los comentaristas medievales [4]. Es bien conocida la íntima conexión que entre sí guardan la Pascua y el bautismo. En la vigilia pascual, la Iglesia pone de relieve la relación de ambas realidades. En esa sagrada noche se renueva la pascua de Cristo, su *paso* (pascua) de la muerte a la vida, y se renueva también nuestro bautismo: nuestra pascua, nuestro *paso* de la muerte del pecado a la vida de la gracia.

El domingo (celebración semanal de la pascua) es también la renovación de estas dos realidades.

En la aspersión que todos los domingos se realiza debemos purificarnos, renovando la gracia bautismal, para poder celebrar dignamente la renovación del sacrificio de la cruz.

Esta idea debe servir para revalorizar pastoralmente este rito, que tan poco suele decir hoy a los fieles.

La señal de la cruz al entrar

El mismo sentido de purificación y de memorial de nuestro bautismo tiene la costumbre de signarse con agua bendita al entrar en la iglesia. Los antiguos usaban con mucha frecuencia las abluciones. Antes de la oración solían también lavarse las manos. Orando como oraban ellos con las manos levantadas, era ésta una precaución muy natural. «Está ordenado—dice San Juan Crisóstomo—que haya fuentes de agua en los atrios del Señor destinados a la oración, para que los que deseen orar se laven las manos, y solamente después las levanten para orar» [5]. Esto mismo exigía la costumbre de recibir el pan consagrado en la palma de la mano. La purificación exterior sugería, naturalmente, la pureza interna, ne-

[3] JUNGMANN, *El sacrificio de la misa* 360. Lo que sigue es resumen de lo que dice el mismo autor.

[4] Véase, por ejemplo, Ruperto de Deutz († 1135) y Durando de Mende († 1296).

[5] *Hom. in 2 Cor.* 4,13: PG 551,300.

cesaria para participar en el sacrificio eucarístico. Tertuliano aprovecha ya esta semejanza: «Caeterum quae ratio est, manibus quidem ablutis, spiritu vero sordente orationem abire?» [6]

La Iglesia hizo suyo este simbolismo y convirtió la costumbre de lavarse las manos antes de entrar en la iglesia en un sacramental. El agua destinada a esta ablución debe ser bendecida de antemano.

Teniendo en cuenta que el fin de este sacramental es purificar a los que han de participar en la acción sagrada, se debe tomar agua bendita únicamente al entrar, no al salir, como se suele hacer. Únicamente al entrar en la iglesia, el obispo toma agua bendita y asperja a los presentes. El sacerdote toma agua bendita al entrar en la iglesia para celebrar y no cuando vuelve a la sacristía.

Formación de la asamblea *

La comunidad se reúne y prepara

Sentido de este rito

El carácter comunitario de la misa exige una asamblea o comunidad. Esta no se forma caprichosamente, sino que es *convocada* por los representantes de la iglesia, por los sacerdotes. Esta convocación tiene carácter oficial. Se hace mediante el toque de campanas, que han recibido una consagración especial, que convierte su llamada en un sacramental: es la voz de Cristo y de la Iglesia, que llama a los fieles para formar la *ecclesia*. Los antiguos llamaban a la misa *sinaxis* = reunión.

El ideal sería que a esta llamada acudiese toda la familia litúrgica, toda la «parroquia»: clero y pueblo. Mas, aun cuando no asista más que una parte, o incluso sólo el monaguillo, la misa posee siempre este valor eclesial.

El alma de esta asamblea es Cristo. Pío XII lo ha dicho magníficamente: «En toda acción litúrgica, juntamente con la Iglesia, está presente su divino Fundador» [6*]. Cristo es quien va a ofrecer su sacrificio por medio de sus ministros; Cristo quien va a hablar al pueblo, reunido en su nombre, en las lecturas; Cristo quien va a hacer aceptable la oración de la comunidad litúrgica.

La Iglesia ha convertido en un rito el acto de formarse la asamblea. La liturgia del rito de entrada tiene por fin constituir oficial-

[6] *De oratione* c.13.

* *BIBLIOGRAFIA*. – F. Cabrol, O. S. B., *L'introit de la Messe*: «Rev. Grég.», 21 (1936) 41-44; C. Callewaert, *Introitus*: «Ephem. Lit.» (1938) 484-489; J. Kramp, *Introitus* (Munster-Regensbourg 1937); E. Bishop, *Liturgica historica* (Oxford 1948) «Kyrie eleison», p.46-136; C. Callewaert, *Les étapes de l'histoire du Kyrie. S. Gelase, S. Benoit, S. Grégoire*: «Rev. Hist. Eccl.», 36 (1942) 20-45; B. Capelle, O. S. B., *Le Kyrie de la Messe et le pape Gélase*: «Rev. Bénéd.», 46 (1934) 126-144; J. Brinktrine, *Zur Entstehung und Erklärung des Gloria in excelsis*: «Rom. Quartalschr.», 35 (1927) 303-315; G. Prado, O. S. B., *Una nueva recensión del himno «Gloria in excelsis»*: «Ephem. Lit.», 46 (1932) 481-486; B. Capelle, O. S. B., *Collecta*: «Rev. Bénéd.» (1930) 107-204; O. Casel, O. S. B., *Beiträge zu römischen Orationen*: «Jahrbuch f. Liturgiew.», 11 (1931) 35-45; P. Bruylants, O. S. B., *Les oraisons du Missel Romain. Texte et histoire* (Louvain 1952) 2 vols.

[6*] *Mediator Dei*, ed. «Sígueme», n.28; AAS p.528.

mente a la comunidad y prepararla para oír la palabra divina y ofrecer el sacrificio.

Formación de un rito de entrada

Durante los primeros siglos, la misa empezaba con la lectura de la Biblia. El acto de reunirse los fieles y de entrar el pontífice no constituían un rito especial.

Un texto de San Agustín nos permite conjeturar que en su tiempo la misa empezaba aún con la lectura de la Biblia [7]. Refiere el Santo que, cuando se preparaba para celebrar la misa, se produjo un milagro, lo que hizo que el pueblo estallase en acciones de gracias. Entró el Santo, que estaba preparado ya en la sacristía, y, calmado el pueblo, le saludó *(salutavi populum)* y sin más *comenzó la lectura de la Biblia*. La liturgia del Viernes Santo nos da una idea de cómo debía empezar la misa durante esta primera época. El pontífice entra sin que le acompañe canto ni oración alguna, se postra e inmediatamente se da comienzo a la lectura [8]. En los siglos VII y VIII, la entrada del pontífice se ha convertido ya en un rito solemne en todas las liturgias. Ya hemos visto cómo se realizaba en Roma. El papa penetra en la basílica mientras la *schola* canta la *antiphona ad introitum*, con su correspondiente salmo. Llegado al altar, se postra y ora unos instantes en silencio. Luego besa el evangeliario y el altar y se coloca en la cátedra en actitud orante. La *schola* canta entre tanto el *Kyrie*. Cuando hay *Gloria*, el pontífice lo entona y todo el pueblo lo canta. El pontífice cierra el rito de entrada con una oración, a la que precede el saludo *Dominus vobiscum* o *Pax vobis*. Teniendo en cuenta que el *Kyrie* fué una importación de Oriente y que el *Gloria* no se decía más que algunos días, podemos dar como elementos más antiguos del rito de entrada el *canto de entrada* y la *colecta*.

La tercera y última etapa en la formación del rito de entrada empieza con la penetración de la liturgia romana en el imperio franco y prácticamente no termina hasta que Pío V fija el ordinario de la misa. El sacerdote, consciente de su indignidad, multiplica las oraciones preparatorias. La idea primera del rito de entrada, que era solemnizar la entrada del pontífice, se muda en una creciente preocupación por prepararse para celebrar la misa. Empezó siendo una preparación privada extralitúrgica. De ahí el empleo de la primera persona en las oraciones. A esta época pertenecen las oraciones que preceden al introito. La solemne incensación del altar es también fruto de esta época.

Liturgia actual del rito de entrada

Oraciones al pie del altar.—Constituyen la parte más reciente del rito de entrada. Se pueden considerar una ampliación de la oración privada que el pontífice hacía postrado al llegar al altar. El

[7] *De civitate Dei* 22,8.

[8] En el nuevo *Ordo* precede una oración a las lecturas.

Ordo romanos III (s.IX) hace notar que el papa rezaba en secreto, mientras permanecía inclinado ante el altar. El *Ordo romanos VI* (X-XI) dice ya que oraba por sus pecados. La costumbre de rezar algo antes de salir de la sacristía, mientras se dirige al altar o ante éste, se generalizó muy pronto, aunque las fórmulas variaban de un lugar a otro. Nuestras oraciones al pie del altar son unas de tantas. Parece ser que este formulario se formó en algunos monasterios benedictinos; de ellos pasó a la basílica de San Pedro y de aquí al Misal romano. Sin embargo, hasta el siglo XVI, con el Misal de Pío V, no se impusieron. Esta es la razón de que los cartujos y dominicos, que no aceptaron ese misal, no digan el salmo *Iudica me...*, y que los carmelitas lo recen mientras se dirigen al altar.

Las oraciones al pie del altar comprenden tres partes: el salmo *Iudica me*, escogido por el versículo *Introibo*, que sirve de antífona; el *Confiteor*, al que precede el versículo *Adiutorium*, y le sigue el *Misereatur* e *Indulgentiam* y las preces compuestas de varios versículos y dos oraciones. De éstas, la primera aparece ya en el leoniano y en el gelasiano, en el primero como secreta y en el segundo como colecta. El ósculo al altar mientras se reza la segunda oración se remonta a la antigüedad cristiana. Es un acto de veneración al altar, símbolo de Cristo. En la Edad Media se fijó la atención en las reliquias que contiene el altar, y se convirtió este ósculo en un acto de veneración a los santos cuyas reliquias se hallan en el ara del altar.

Primera incensación.—La incensación del altar antes del introito es uno más de los ritos preparatorios. Otra incensación, en la que también es fácil ver este sentido, la hallamos en el ofertorio, como preparación para la misa sacrificial. El sentido de estas incensaciones es el de purificar, preparar el altar. Es también un honor que se tributa a la *mensa dominica*. El empleo del incienso con este fin proviene del Oriente, donde ya en el siglo V vemos que se emplea. En Roma se usaba únicamente como un honor tributado al pontífice. En el *Ordo romanus I*, al describir la procesión de entrada, se dice que un subdiácono precedía al pontífice llevando un incensario. La costumbre de incensar el altar la tomaron los francos de Oriente hacia el siglo X. De aquí pasó a Roma [9].

Introito.—El introito (*antiphona ad introitum*) es la pieza clave, juntamente con la colecta, del rito de entrada. Es muy difícil determinar cuándo se empezó a usar en la misa. Las primeras referencias claras que tenemos de él nos le presentan como un canto antifonado, ejecutado por la *schola*. ¿Tomó parte el pueblo alguna vez en él? Es posible que lo hiciera en una primera época, que debió de ser muy breve, pues las melodías del introito se enriquecieron muy pronto, y no es probable que se solemnizase con cantos la entrada del pontífice hasta bien entrado el siglo V, como vimos antes.

Ya sabemos cómo se ejecutaba en Roma en los siglos VII y VIII.

[9] «Incensationes quae in Missa solemni fieri debent, fieri possunt etiam in omnibus Missis cantatis» (*Rubricae Breviarii et Missalis Romani* n.426).

En las iglesias pequeñas y con poco clero es natural que no se ejecutase con tanta solemnidad. Uno o dos versículos deberían ser más que suficientes para acompañar la entrada del sacerdote. Por eso, desde muy antiguo, no aparecen en los manuscritos más que uno o dos versículos y el *Gloria Patri*. Por imitación de lo que se hacía en ciertas circunstancias en Oriente, se acostumbró en algunas regiones del imperio franco a repetir la antífona después de cada versículo. La costumbre de Roma fué siempre, al parecer, el cantar la antífona únicamente al principio y al fin del salmo.

Las antífonas para el introito más antiguas, o por lo menos de las fiestas más importantes, suelen tomarse de la epístola o del evangelio. Son los que mejor expresan la idea de la fiesta. Sin embargo, lo ordinario es que se escoja un versículo de un salmo que se pueda aplicar a la fiesta. En este último caso, si escogían para antífona el principio del salmo, tomaban para el verso los siguientes versículos del mismo. Si lo tomaban de otra parte del salmo, escogían los primeros versículos. Esto da lugar a que muchas veces los versículos que aparecen actualmente no tengan relación con la fiesta. Si se lee todo el salmo, en seguida aparece la razón por la cual se ha preferido ese salmo. En los domingos después de Pentecostés, que carecen de carácter festivo especial, se ha seguido el orden del salterio para los cantos del introito, aleluya, ofertorio y comunión [10]. A veces lo que ha motivado la elección de ciertos introitos ha sido la iglesia estacional o el recuerdo histórico [11].

La omisión del *Gloria Patri* en los introitos del tiempo de Pasión se debe a que estas misas conservan una forma más antigua. El *Gloria* penetró en el canto antifonal en una época más tardía. La razón de Durando (VI 60,4) de que se omite para significar la tristeza que embarga a la Iglesia no tiene fundamento. Sin embargo, es posible que esta idea, de rechazo, fuera la que motivó su supresión también en las misas de réquiem.

Kyrie, eleison.—La expresión *Kyrie, eleison* se empleó como aclamación aun entre los mismos paganos. Los primeros cristianos, que veían en Cristo al *Kyrios* por excelencia, la emplearon también con frecuencia. Como aclamación litúrgica aparece en Oriente en el siglo IV y rápidamente se extiende por todo el mundo cristiano.

Se la emplea sobre todo como estribillo que repite el pueblo como contestación a la intención anunciada por el diácono. Esta forma de oración litúrgica la hallamos en las *Constituciones apostólicas* (VIII 6) y luego en todas las liturgias orientales. Eteria, la peregrina española del siglo IV, relata la impresión que le causó esta forma de oración en Jerusalén (*Peregrinatio* c.24).

La presencia de los *Kyries* en la misa romana resultaba un tanto enigmática hasta hace poco. Gracias a los estudios realizados modernamente sobre este tema, sobre todo por dom Capelle [12], este enigma ha sido en gran parte descifrado. La Iglesia romana, pro-

10 Cf. JUNGMANN, o.c., p.425.
11 SCHUSTER, *Delle origini e sviluppo del canto liturgico*: «Rass. Gregor.» (1913) 47.
12 *Le Kyrie de la Messe et le pape Gelase*: «Revue Bénédictine» (1934) 126-144.

bablemente hacia finales del siglo v, y por obra del papa Gelasio, adoptó la forma litánica de oración, siguiendo la costumbre oriental. Incluso se ha logrado identificar esta letanía con la llamada *Deprecatio Gelasii* [13]. Consiste ésta en una serie de intenciones que el diácono va anunciando y a cada una de las cuales se une el pueblo con el *Kyrie, eleison*.

De un texto de San Gregorio Magno [14] se deduce que en su tiempo aún se rezaba esta letanía, pero que se había introducido ya la costumbre de no anunciar ciertos días las intenciones, sino que se limitaban a repetir las aclamaciones *Kyrie, eleison* y *Christe, eleison*. El *Ordo romanus I* no habla ya más que de la repetición del *Kyrie*, y no por el pueblo, sino por la *schola*. Es muy posible que en otras partes aún se siguiera diciendo y que el pueblo aún siguiese tomando parte. A partir de este momento, el *Kyrie* es sometido a un enriquecimiento melódico que lo aleja cada vez más del pueblo. Más tarde se introduce la costumbre de cantarlo con tropos, o sea intercalando un texto que se canta con la misma melodía [15]. Se fija el número nueve y se la da un sentido simbólico-trinitario.

«Gloria in excelsis».—El *Gloria* de la misa es uno de los cánticos que los antiguos llamaban *psalmi idiotici*, o sea salmos compuestos por los hombres, para distinguirlos de los salmos inspirados. En su composición se seguía una técnica similar a la de los salmos. Se le llama también *doxología mayor*, para distinguirla de la doxología normal, el *Gloria Patri*...

El *Gloria* formaba parte del oficio de la mañana, tanto en Oriente como en Occidente. En Oriente se ha conservado en ese lugar. En Roma se empezó a usar dentro de la misa hacia el siglo v, aunque únicamente en la misa de media noche de Navidad. El papa Símaco († 514) permitió a los obispos—y solamente a ellos—que lo rezasen además los domingos y fiestas de mártires.

Hasta el siglo xi no se extendió su uso entre los simples sacerdotes.

De aquí se deduce que el uso del *Gloria* en la misa ha tenido siempre un carácter excepcional. Aún actualmente son muchos los días en que no se puede decir.

El *Gloria* es un canto popular.

Colecta.—El rito de entrada se cierra con una solemne oración que el celebrante reza en nombre de toda la comunidad: la *colecta*. Es ésta la primera oración presidencial. La actitud que el celebrante

[13] He aquí algunas invocaciones:

«Pro immaculata Dei vivi Ecclesia per totum orbem constituta
divinae bonitatis opulentiam deprecamur.
R. Kyrie, eleison.
Pro sanctis Dei magni sacerdotibus et ministris cunctisque Deum verum
colentibus populis
Christum Dominum supplicamus.
R. Kyrie, eleison.

[14] *Ep.* 9,12: PL 77,956.

[15] He aquí un ejemplo:

«Kyrie, fons bonitatis, Pater ingenite, a quo bona cuncta procedunt: *eleison*.
Kyrie, qui pati Natum mundi pro crimine, ipsum ut salvaret misisti: *eleison*.
Kyrie, qui septiformis dans dona Pneumatis, a quo caelum, terra repletur: *eleison*.

adopta al pronunciarla lo indica: de pie con los brazos extendidos. Las oraciones anteriores las reza con las manos juntas, señal de que originariamente eran oraciones privadas y que su incorporación a la misa es reciente.

Nombre y origen.—El nombre de *colecta* proviene [16] de la liturgia galicana, en que se llama así a la oración que precede a las lecturas: *collectio missae.* En la liturgia romana se la llamaba *oratio,* u *oratio prima,* para distinguirla de la *oratio super oblata* y la *oratio ad complendum.*

Sobre el origen y la razón por la cual se la colocó en el lugar que ocupa, no se ha logrado aún hacer luz.

La mayor parte de las oraciones debieron de ser compuestas entre los siglos III y VI. Coincide, pues, con la época en que la patrística alcanza su punto culminante. Esta plenitud doctrinal se manifiesta en todas las oraciones compuestas en Roma durante esta época. Es fácil imaginarse cómo se llegó a formar el riquísimo eucologio de la liturgia romana. La libertad de improvisar las oraciones de que ya hemos hablado varias veces, y que, cuando las comunidades cristianas eran aún muy reducidas, podía ejercitarse sin compromiso, tuvo que verse coartada cuando, con la paz de Constantino, las comunidades aumentaron y, sobre todo en Roma, formaban parte de ellas personas cultas y amantes de la retórica. El pontífice tuvo que sentir la necesidad de «redactar» sus oraciones antes o de buscar la colaboración de especialistas. De esta forma se fué creando un abundante repertorio, del que podían seleccionar sus oraciones los que se sucedían en aquella sede y los obispos vecinos menos preparados. Esto explica la abundancia de formularios para ciertos días y que muchas oraciones lleven el sello del tiempo y de las circunstancias históricas en que se compusieron. Eran oraciones creadas para circunstancias especiales. Entre los pontífices que se distinguieron por su actividad creadora de nuevas oraciones se suele señalar a San Dámaso, San León Magno y San Gelasio. Estas oraciones han llegado hasta nosotros en las recopilaciones de los sacramentarios.

Forma literaria y contenido de las colectas (secretas y postcomuniones).—Las oraciones de esta primera época llevan la impronta del genio romano: brevedad, profundidad doctrinal, claridad, lógica, equilibrio. Estas cualidades resaltan aún más cuando se las compara con las oraciones de las liturgias mozárabe, galicana u orientales: interminables, llenas de repeticiones, rebuscadas... Se puede hablar con todo rigor de una forma literaria peculiar de las oraciones romanas, de un estilo propio. Están compuestas en prosa rimada, o sea lo que en la Edad Media se llamó *cursus* [17].

Dom Mocquereau ha comprobado que, de las 1.030 oraciones

[16] En la Edad Media se hacía provenir la palabra colecta de *colligere.* Valafrido Estrabón dice: «Collectas dicimus, quia necessarias earum petitiones compendiosa brevitate colligimus, [illegible] concludimus» (*De exord. et increm.* c.22: PL 114,949).

[17] Los sermones de San Pedro Crisólogo y, sobre todo, los de San León Magno observan también este *cursus.* Hay que observar que una gran parte de estas oraciones datan precisamente de esta época.

que contiene el sacramentario Leoniano, solamente dos no observan el *cursus*. Se distinguen tres formas de *cursus*:

Cursus planus (acentos en la segunda y quinta sílabas empezando por el final): única múndi, vóta placátus.

Cursus tardus (acento en la tercera y en la sexta empezando por el final): Incarnatiónem cognóvimus, sémper obtíneat.

Cursus velox (acento en la segunda y en la séptima): caeléstia capiámur, glóriam perducámur.

De ejemplo puede servir la colecta del domingo XXI después de Pentecostés: «Familiam tuam, quaesumus, Domine, continua pietáte custódi (planus): ut a cunctis adversitatibus, te protegénte sit líbera (tardus): et in bonis actibus tuo nómini sit devóta (velox)» [18].

En lo que respecta al contenido, podemos distinguir dos tipos de oraciones: la oración sencilla y la ampliada [19]. La primera no contiene más que los dos elementos esenciales en toda oración: la invocación y la petición [20]. Con mucha frecuencia, a la petición sigue una oración final. La ampliada lleva además una oración de relativo, que amplía la invocación, añadiendo el título que se alega para mejor obtener lo pedido.

El primer tipo es muy frecuente en las secretas y postcomuniones antiguas. El segundo se emplea sobre todo en las colectas y, en conformidad con el carácter de oración de la fiesta que posee la colecta, prepara el «tema» de cada fiesta.

Hasta el siglo X, todas las oraciones se dirigían a Dios Padre *per Christum*. Es el orden lógico, y se manifiesta en él el espíritu detallista de Roma. A partir de esta época, y por influencias galicanas, se introducen algunas oraciones—pocas—en que la petición se dirige a Cristo.

Presentación litúrgica de la colecta.—Antes de pronunciar el sacerdote la colecta, besa el altar, saluda al pueblo y le invita a orar. Esto nos demuestra por sí solo la importancia de la colecta en la liturgia. El saludo que dirige el sacerdote al pueblo antes de rezar la colecta tiene el valor de una llamada de atención para algo importante que va a seguir. En este caso, el sacerdote invita a los fieles a prestar atención a la oración que el celebrante va a rezar en nombre de toda la comunidad.

El *Oremus* que sigue al saludo es la fórmula ordinaria de invitar a la oración en la liturgia romana. A esta invitación seguía una especie de guión de lo que habían de pedir y unos instantes de oración en silencio, a la que eran invitados por el diácono con el *Flectamus genua*. La señal para terminar esta oración privada la daba el mismo diácono (más adelante lo hizo el subdiácono) con el *Levate*. El nuevo *Ordo* de la Semana Santa ha renovado todo este ceremonial. Es de esperar se extienda pronto a las demás oraciones, dando ca-

[18] H. LECLERCQ, *Cursus:* DACL 3193-3205.
[19] JUNGMANN, o.c., 480.
[20] Sirva de ejemplo la colecta del domingo infraoctava de la Ascensión: «Omnipotens sempiterne Deus: fac nos tibi semper et devotam gerere voluntatem, et maiestati tuae sincero corde servire».

bida después del *Oremus* a la oración privada de los fieles. Los directorios de la misa ya han revalorizado esta oración privada.

La oración que luego pronuncia el sacerdote y los fieles escuchan tiene así un auténtico sentido de colecta (de *colligere)*.

Los fieles hacen suyo lo que en su nombre ha pedido el celebrante mediante el *Amén*.

Actitud del celebrante y de los fieles durante la oración.—La actitud normal del orante fué durante mucho tiempo la que adopta el sacerdote aún actualmente en las oraciones fundamentales de la misa: colecta, secreta, postcomunión y gran oración consecratoria: de pie, con los brazos elevados y mirando hacia Oriente. Así oraban lo mismo el sacerdote que los fieles. Era una costumbre que habían heredado los cristianos de los judíos y de los paganos. El sacerdote, como hemos dicho, mantiene esa actitud ahora únicamente en las oraciones que podíamos llamar clásicas (excepto la orientación de que se prescinde). En las oraciones más recientes ora con las manos juntas.

La actitud de los fieles ha variado mucho. Se introdujo muy pronto la oración de rodillas, aunque sólo en días penitenciales, que es la que ha prevalecido.

El sacerdote, al decir *Per Dominum nostrum...*, junta las manos. La razón de este cambio no es fácil de ver.

Número.—Hasta bien entrada la Edad Media (siglo x) la costumbre de Roma fué no decir más que una oración. En territorio franco se había introducido algo antes la costumbre de decir varias oraciones. Amalario reacciona contra la multiplicación de las oraciones en territorio franco, alegando el uso de Roma. Sin embargo, el movimiento iniciado no pudo ser contenido, y el número de oraciones siguió aumentando, aunque siempre había que decirle en número impar, pues, parafraseando a Virgilio *(Eglog.* VIII 75), se decía: *numero Deus impari gaudet*. Se convino en señalar como tope el número de siete. Esta mentalidad: el número impar y el que no sobrepasen de siete las colectas, ha llegado hasta nosotros. «Ejemplo de supervivencias rubricistas de una norma cuyas raíces se secaron hace siglos» [21].

El decreto de la Sagrada Congregación de Ritos del 23 de mayo de 1955 volvió a establecer el antiguo principio de que en las grandes fiestas no se permite más que una oración. En los días de rito inferior permite que se digan hasta tres.

El nuevo código de las rúbricas (n.433-438) ha precisado mejor el número y clases de oraciones que se pueden decir en cada misa.

Principios pastorales para su celebración

La liturgia del rito de entrada, como hemos dicho, se ha formado en función de dos ideas: formación de la asamblea, que tiene su punto culminante en la solemne entrada del celebrante, y pre-

[21] Jungmann, o.c., p.496.

paración interior para oír la palabra de Dios y celebrar el sacrificio de Cristo.

Las partes más importantes son el *canto de entrada* (o introito) y la *colecta*. En la liturgia actual tienen también gran importancia los *Kyries* y el *Gloria*. Estos cuatro elementos son los que hay que poner bien de relieve para lograr que los fieles tomen parte en este rito.

El canto de entrada tiene el carácter de un canto de acompañamiento. Se introdujo para acompañar y dar solemnidad a la entrada del pontífice. En un principio, el pueblo debió de tomar parte en él mediante el canto de un estribillo; mas pronto se convirtió en un canto de la *schola* o del coro. El repertorio actual gregoriano ha sido compuesto para ser ejecutado por la *schola*. Por tanto, no es un canto popular.

Por tratarse de un canto de acompañamiento, no hay inconveniente en que, cuando las circunstancias lo exijan, se supla con el acompañamiento del órgano en las misas rezadas.

En las misas rezadas con cantos en lengua vulgar es conveniente que el canto de entrada adopte la forma responsorial y que el pueblo cante el estribillo. Según la tradición, este canto ha de ser salmódico. Si el sacerdote penetra en la iglesia *per viam longiorem*, se pueden cantar varios versos del salmo a que pertenece el versículo del introito. Después de cada verso o de cada dos versos se repite la antífona (instruc., n.27).

La colecta, la oración presidencial del rito de entrada, y que ordinariamente da el tema de la fiesta, debe ponerse bien de relieve. El sacerdote la dirá de forma que aparezca claramente que la pronuncia en nombre de todo el pueblo presente. De ningún modo se ha de consentir que quede cubierta por algún canto u oración. Como indican varios directorios, se puede rezar del siguiente modo, tanto en las misas *in cantu* como en las rezadas: el sacerdote canta o recita el *Oremus* y hace una pausa para que el comentador proponga la idea de la oración. A continuación la canta o recita el celebrante, y el pueblo asiente con el *Amén*.

El nuevo código de las rúbricas (n.440) ha prescrito unos momentos de oración en silencio entre el *flectamus genua* y el *Levate*.

El *Kyrie* y el *Gloria* son cantos populares. En las misas *in cantu*, las cantarán los fieles alternando con la *schola*. En las rezadas se puede ejecutar de múltiples formas, siguiendo las normas de la instrucción. Nótese: 1.°, que el sacerdote no puede alternar el *Gloria* con el pueblo, sino que lo ha de rezar todo entero; 2.°, que está prohibido cantar una traducción literal. Puede ser una paráfrasis; 3.°, que no es conveniente cantarlo en latín.

Las oraciones al pie del altar tienen, desde el punto de vista de la pastoral, menos importancia. Son oraciones que originariamente eran de devoción privada del sacerdote. Actualmente pertenecen al sacerdote y ministros. A veces puede tener interés pastoral dar realce a la confesión.

Se omiten cuando precede a la misa alguna procesión o consagración contenida en el Pontifical romano *(Rubricae Breviarii et Missalis Romani* n.424).

Proclamación de la palabra de Dios *

Sentido de la liturgia de la palabra

El misterio de Cristo: su vida redentora y su mensaje evangélico, es un hecho incesantemente presente y operante; «es Cristo mismo, que persevera en su Iglesia y que prosigue aquel camino de inmensa misericordia con el bondadosísimo fin de que las almas de los hombres se pongan en contacto con sus misterios y por ellos en cierto modo vivan» [23].

Esta continua actualidad del misterio de Cristo la consigue la Iglesia principalmente en la misa, en que la *economía* de la salvación se hace una realidad para que los hombres de todos los tiempos y latitudes puedan vivirla.

La actualización y vivencia de este misterio de salvación se realiza en la misa en dos momentos: en la eucaristía, en que se renueva sacramentalmente el sacrificio de Cristo, y en la *liturgia de la palabra*, en que la Iglesia anuncia el mensaje de vida, contenido en las Sagradas Escrituras, a la *ecclesia* reunida.

Así, pues, la liturgia de la palabra es la proclamación solemne y oficial de la historia sagrada, o sea de las relaciones de Dios con los hombres a través de los siglos. El punto culminante lo constituye el Evangelio de Cristo, que como un imán atrae hacia sí a todo lo que le precede y le sigue. Esta proclamación posee la virtud de actualizar lo que se lee. Las lecturas de la misa no son sólo una catequesis o un recuerdo de acontecimientos o doctrinas de tiempos pasados. Son un auténtico mensaje que Cristo nos hace *hic et nunc*.

Es muy distinta la eficacia de la lectura privada de la Biblia y su proclamación litúrgica.

Precisamente por esa actualización del mensaje divino es por lo que se necesita que la Iglesia, por sus ministros, explique la palabra divina y la interprete oficialmente. La *homilía* tiene la misión de

* *BIBLIOGRAFÍA.* — I. Herwegen, O. S. B., *L'Ecriture Sainte dans la Liturgie:* «Maison Dieu», n.5 (1946) 7-20; J. Leclercq, O. S. B., *Le sermon, acte liturgique:* «Maison Dieu», n.8 (1946) 27-46; P. Doncoeur, *Pour une revision des lectures du Missel:* «Maison Dieu», n.29 (1952) 107-111; H. Kahlefeld, *L'organisation des lectures de la Messe:* «Maison Dieu», n.37 (1954) 134-143; M. Garrido, O. S. B., *La palabra de Dios en la celebración:* «Liturgia», 14 (Silos 1959) 5-21; H. Beissel, *Entstehung der Perikopen des Romischen Messbuchs* (Freiburg 1907); Flicoteaux, O. S. B., *Les lectures du Missel:* «La Vie Spirituelle», 26 (1936) 136ss.236ss; L. Beauduin, *Alleluia* (Bible et Missel. Ed. du Cerf, París 1946); F. Cabrol, O. S. B., *L'Alleluia à la Messe:* «Rev. Grég.», 19 (1934) 201-207; 20 (1935) 41-52; I. Dirks, *Le chant du graduel:* «Quest. Lit. Par.», 4 (1913-1914) 58-70; — *Le chant de l'Alleluia:* ibid., 122-135; G. Godu: DAL, palabra *Evangiles* t.5 col.852-923; I. van Houtryve, *L'Evangile:* «Cours et Confer. des Semain. Lit.», 6 (1928) 157-166; F. Cabrol, O. S. B., *Le Credo de Nicée-Constantinople à la Messe:* «Rev. Grég.» (1933) 41-48. 81-87; B. Capelle, O. S. B., *Le Credo:* «Cours et Confer. des Semain. Lit.», 6 (1927) 171-184; J. de Ghellinck, *Les recherches sur les origines du Symbole des Apôtres:* «Patristique et Moyen Age», I (Museum Lessianum, Bruxelles-Paris 1946).

23 *Mediator Dei* n.205: AAS p.580.

situar el mensaje que Cristo nos hace. Es un acto estrictamente litúrgico.

Los cánticos que acompañan a las lecturas son también una proclamación de la palabra de Dios—ordinariamente son textos bíblicos—, pero una proclamación hecha oración y canto. Esto era mucho más visible cuando se cantaban salmos enteros en forma responsorial.

En la liturgia de la palabra actual falta un elemento importantísimo: la oración, tanto privada como presidencial. La tenemos en la vigilia pascual y aún más completa en el Viernes Santo, en que incluso se ha conservado la *oratio fidelium*.

El considerar la liturgia de la palabra como una mera preparación intelectual para la misa sacrifical resulta inexacto. Tiene razón de ser por sí misma. Sin embargo, su conexión con la eucaristía es estrechísima. Como lo es también la del oficio divino. La eucaristía es la renovación del misterio de Cristo en su totalidad. Por tanto, todas las misas son idénticas. La liturgia de la palabra: lecturas, cánticos, homilía, oración—y lo mismo, *servata proportione*, se puede decir del oficio divino—tiene la misión de presentarnos a través del año litúrgico este misterio de Cristo de un modo *más humano*, poniendo de relieve los principales momentos del misterio de Cristo.

El *Credo*, que actualmente cierra la liturgia de la palabra, en determinados días es la ratificación que la comunidad hace del mensaje que se le acaba de comunicar.

Formación y desarrollo

Vimos ya cómo al principio la lectura de la Biblia y la eucaristía constituían dos ritos distintos que se celebraban separados uno de otro. Al fundirse más tarde en una sola función los dos, conservaron su carácter peculiar.

La costumbre de reunirse para leer la Biblia la heredaron los primeros cristianos, piadosos judíos en su mayoría, de la liturgia sinagogal. Comprendía ésta la lectura de la Ley y de los profetas, el canto de salmos—por lo menos en tiempo de Jesucristo—, la interpretación y comentario de lo leído y cierto número de oraciones y bendiciones.

La semejanza de este oficio con la primera parte de la misa, tal como nos la describen los primeros autores cristianos, es evidente. Comprendía ésta cierto número de lecturas, acompañadas de cánticos, generalmente salmos; la homilía, la *oratio fidelium* y el ósculo de paz. Tertuliano es explícito sobre el particular. Hablando de cierta profetisa, dice que con frecuencia entraba en éxtasis «inter dominica sollemnia, prout scripturae leguntur, aut psalmi canuntur, aut allocutiones proferuntur aut petitiones delegantur» [24].

La proclamación de la palabra de Dios ha evolucionado relativamente poco. La contextura actual de esta parte de la misa reproduce bien la primitiva misa de los catecúmenos. En la misa romana

[24] *De anima* 9.

se conservan las lecciones—reducidas a dos—, los cantos que acompañan a éstas y la homilía, esta última muy desvirtuada en la práctica hasta hace poco, en que el movimiento litúrgico la revalorizó y la colocó de nuevo en su puesto. Ha desaparecido la *oratio fidelium*. Ha penetrado un elemento nuevo desconocido en la antigüedad cristiana: la profesión de fe mediante el credo niceno-constantinopolitano al final de la antemisa.

LITURGIA ACTUAL DE LA PROCLAMACIÓN DE LA PALABRA DE DIOS

Lectura de las Sagradas Escrituras.—*Materia y número de lecturas.*—Las lecturas de la misa las ha tomado la Iglesia siempre de la Biblia, Antiguo y Nuevo Testamento. En algunas iglesias y en ocasiones especiales se leían también las actas de los mártires y algunas cartas de obispos. Esto, sin embargo, constituía una excepción, y no siempre bien vista [25]. Roma, preocupada siempre de su ortodoxia, se ha mostrado reacia a admitir las lecturas no bíblicas.

En la antigüedad cristiana, los libros de la Biblia se leían por orden *(lectio continua...)*. De ello tenemos frecuentes testimonios en las obras de los Santos Padres. Las colecciones de homilías sobre determinados libros son la mejor prueba de ello.

La *lectio continua* se interrumpía en las grandes solemnidades, para las cuales se seleccionaban perícopas especiales, que iban aumentando a medida que aumentaban las fiestas, hasta constituir lo normal, como acaece hoy día, en que toda fiesta tiene sus lecturas.

El número de lecturas no era en todas partes el mismo. Lo más frecuente era tener tres: una del Antiguo Testamento y dos del Nuevo; una tomada de las epístolas o Hechos de los Apóstoles, y otra de los evangelios. Roma conservó las tres lecciones hasta San Gregorio Magno. Después se fué imponiendo la costumbre de reducir a dos las lecturas.

Ministro de las lecturas.—Para la proclamación litúrgica de la palabra divina, la Iglesia instituyó una orden especial: el lectorado. San Justino nos habla ya de un clérigo especial encargado de las lecturas. A partir del siglo IV es frecuente hallar a niños encargados de las lecturas [26]. Sin embargo, la tendencia general fué el encargar la lectura de la Biblia a clérigos con órdenes mayores. Se empezó reservando al diácono la lectura del evangelio [27]. Los primeros *Ordines romani* (s.VII-VIII) reservan también al subdiácono la epístola. Solamente cuando éstos no oficiaban, siguió un lector haciéndose cargo de la lectura de la Biblia. Esta costumbre ha durado hasta el presente.

25 San Agustín protesta contra semejante costumbre: «Vos ipsi prius nolite in scandalum mittere ecclesiam, legendo in populis scripturas quas canon ecclesiasticus non recipit» (*Epist.* 64,3).

26 En las comunidades grandes, estos niños debían formar una especie de escolanía. Víctor Vitense *(De persecutione vandalica* 4,9) se refiere a *lectores infantuli* que habían sido sacrificados por los bárbaros.

27 Las *Constituciones apostólicas* reservan ya al diácono la lectura del evangelio. Lo mismo hace San Jerónimo *(Epist. ad Sabinian.)*. Prueba de que en el siglo IV era ya general el reservar la lectura del evangelio al diácono.

Ceremonial de las lecturas.—El diácono y el subdiácono, como todos los demás clérigos, asistían a la misa revestidos con la planeta, o sea la casulla amplia. Así nos les presenta el *Ordo romanus I*. Como dificultaba los movimientos de las manos, el diácono y subdiácono la recogían por delante cuando tenían que actuar. Para la lectura del evangelio, el diácono se quitaba la planeta y se la echaba al hombro, cruzándola delante del pecho. El subdiácono simplemente se la quitaba. Así se hacía, por lo menos, desde el siglo IX.

Según los antiguos documentos, el lector se colocaba en un lugar visible y elevado para las lecturas. Este lugar se convirtió con el tiempo en el ambón, especie de púlpito colocado al final del presbiterio, y desde el cual se proclama la palabra divina y se cantan los cantos responsoriales, y a veces se predica [28].

En la liturgia romana, la lectura de la epístola se hace sin aparato ninguno. Fuera de pequeños detalles: *Deo gratias* del final, acompañamiento del subdiácono por un acólito, conserva la primitiva sencillez.

En cambio, a la lectura del evangelio se la rodea muy pronto de gran solemnidad. Se ha pretendido poner bien de relieve la importancia que tiene la palabra de Cristo. Según el *O.R.I*, el libro de los evangelios es llevado solemnemente al principio de la misa y colocado sobre el altar. El mismo *Ordo* describe también la solemne procesión que precede a su lectura, y que en general coincide con el ritual actual.

La liturgia romana es la única que no contiene una invitación al silencio antes del evangelio. Debió, sin embargo, tenerla también, y pudo ser la que trae el Gelasiano al hablar de los escrutinios: «State cum silentio, audientes attente» [29]. El evangelio se escuchaba de pie. De ello tenemos testimonios antiquísimos. San Benito mandaba que el abad lea el evangelio en maitines, «cum timore et tremore stantibus omnibus» (*Regula Monachorum* 11,23).

Plan actual de las perícopas.—Cuando las lecturas se empezaron a escoger para cada misa, se procuró que guardaran relación con el misterio del día. Las lecciones del Antiguo Testamento tienen el carácter de «profecías» que se han cumplido en Cristo y en la Iglesia.

En la elección de las perícopas del misal actual reina bastante anarquía, por haber sido varios los criterios seguidos a través de los siglos. Predomina la preocupación por que la epístola y el evangelio se refieran a la fiesta, sobre todo en los días más señalados. La *lectio continua*, o mejor la elección de perícopas siguiendo un plan determinado, es evidente en las epístolas de los domingos después de Pentecostés. Hay que tener en cuenta que los libros del Nuevo Testamento no seguían antes el orden de nuestra Biblia. Las epístolas canónicas estaban antes de las de San Pablo. Algo

[28] Las *Rubricae generales* hablan de «cussinus supponendus missali» (IV,20). Aparece este cojín hacia el siglo XIV. Más tarde, no antes del siglo XVI, aparece el atril. A no ser este muy elegante, resulta más digno del altar el cojín.

[29] MURATORI, *Lit. Rom. Vet.* I 538.

similar se nota en los evangelios de las semanas de Pasión y de Pascua, en las cuales se lee San Juan.

A veces ha influído en la elección de un paso de las epístolas o de los evangelios la iglesia estacional o la proximidad de la fiesta de algún santo romano.

Cantos intermedios: gradual, aleluya (secuencia), tracto.—Los cantos más importantes y más antiguos de la misa son los que acompañan a las lecturas. Los hallamos ya en los primeros siglos cristianos. Consistían estos cantos en un salmo, cuyos versículos iba diciendo en una melodía muy sencilla un clérigo o cantor, y a los cuales respondía todo el pueblo con un estribillo *(responsum)*. Se solía cantar todo el salmo [30]. El estribillo, ordinariamente, estaba formado por un versículo del salmo. El aleluya se empleaba con mucha frecuencia como estribillo no sólo de los salmos que iban encabezados por él, sino también en otros.

En tiempo de San Gregorio Magno, el canto responsorial había adquirido ya una gran riqueza musical, lo que exigía para su ejecución cantores especialmente preparados. Por esta razón, y para evitar que el diácono fuese elegido teniendo en cuenta más bien su voz que sus cualidades morales, ordenó que en adelante ejecutase el gradual un cantor y no el diácono.

Este enriquecimiento llevó consigo la reducción de los versículos hasta no quedar más que uno solo y que se hiciese imposible su ejecución por la masa del pueblo.

El *aleluya* ha conservado su estructura responsorial. El cantor entona el primer aleluya; el coro lo repite; el cantor dice el versículo del salmo; el coro repite el aleluya.

El gradual conservó la forma responsorial hasta el siglo XIII. Después, para simplificar, se suprimió la repetición.

Gradual.—Recibió este nombre porque el cantor lo ejecutaba desde las gradas del ambón. Los antiguos graduales son todos salmódicos. «Tomando como base los misales de los siglos VII-IX, de 125 graduales, apenas nueve dejan de tener texto derivado del salterio, y aun éstos pertenecen en su mayoría a misas de composición tardía» [31]. En la composición de los más modernos, con frecuencia se ha prescindido de esta regla. Como caso curioso de supervivencia cabe citar el gradual *Haec dies quam fecit Dominus*, que no es más que un antiguo gradual compuesto con el salmo 117, que tenía como *responsum* el versículo 24, y que se halla actualmente repartido durante la octava de Pascua.

Tracto.—Al tracto se le considera actualmente como un canto penitencial que sustituye al aleluya en ciertos días. En realidad no es más que el salmo que se cantaba antiguamente después de la segunda lección, y que luego poco a poco fué desplazado por el aleluya y sustituído por él en los días de carácter festivo. Se ejecuta

[30] San Agustín alude con mucha frecuencia a este canto: «Cui respondebamus omnis domus: Misericordiam et iudicium...» *(Confess.* 9,12,31); «Una voce multi cantavimus: Ego dixi Domino...» Más citas pueden verse en RIGHETTI, II 244.

[31] M. RIGHETTI, *Historia de la liturgia* II 249.

sin estribillo ni antífona alguna; todo él de un tirón. Su nombre *tractus* le vendría de ahí, según los comentaristas medievales: salmo que se dice *uno tractu, tractim*[32].

Aleluya.—Dijimos antes que el aleluya conserva la forma responsorial. Así es en efecto. A pesar de ello, sus orígenes y la forma de ejecutarlo en la antigüedad no nos es bien conocido. Son muchos los testimonios[33] que nos permiten conjeturar que se creó como canto responsorial unido a los salmos. No en todas partes se hacía el mismo uso de él. Lo afirma claramente San Agustín: «Ut Alleluia per solos dies quinquaginta in Ecclesia cantetur non usquequaque observatur; nam et in aliis diebus varie cantatur alibi atque alibi, ipsis autem diebus ubique»[34]. El aleluya adquirió pronto un gran desarrollo musical, alargándose la *a* final en un interminable *iubilus*. El versículo actual, ¿es resto del antiguo salmo o se introdujo después, en tiempo de San Gregorio Magno, para acompañar al *iubilus*? Ambas cosas son probables.

Según todas las probabilidades, el aleluya se introdujo en la misa romana en tiempo de San Dámaso (384), únicamente en la misa de Pascua. Luego se extendió a todo el tiempo pascual. San Gregorio Magno lo extendió a los domingos y principales días festivos *(Epist.* 9,12).

Durante el tiempo pascual se usa el llamado *Gran aleluya*, que data de la Edad Media. Posee dos versos con sus correspondientes repeticiones del aleluya.

El aleluya suele preceder en todas las liturgias al evangelio (en la mozárabe le sigue). Es como una jubilosa preparación o ambientación del mismo.

Secuencia.—El *iubilus* del aleluya dió origen en la Edad Media a un nuevo tipo de canto litúrgico: *la secuencia*. Secuencia llamaban en la Edad Media al *iubilus* que seguía al aleluya. «Haec iubilatio quam cantores sequentiam vocant», dice Amalario[35]. Secuencia se llamó luego al texto que para facilitar su ejecución acompañaba a este *iubilus*. Se considera a Nokkero, monje de San Galo (912), como el inventor de este nuevo género musical. Al principio, el texto no se sometía a las reglas de la métrica. Por eso se llamaba también a la secuencia *prosa*.

En el misal romano no se han conservado más que cinco secuencias. En la Edad Media proliferaron de un modo extraordinario: no menos de 5.000 se hallan catalogadas.

Homilía.—La proclamación de la palabra de Dios corre el peligro de no producir fruto si no se la explica y pone al alcance del

[32] Antiguamente lo debía ejecutar un solo cantor desde el ambón. Con el tiempo se prefirió ejecutarlo alternando entre dos coros o entre un solista o schola y el coro. Así se ejecuta actualmente.

[33] La *Traditio* dice explícitamente: «El obispo entonará el salmo con aleluya, y mientras lo recita, digan todos: Aleluya» (Edic. BOTTE, p.62). Tertuliano tiene expresiones semejantes *(De oratione* 27).

[34] *Epist.* 55,32.

[35] *De ecclesiasticis officiis* III 16.

pueblo a quien se anuncia. Por eso, la homilía, o comentario a las lecturas, aparece desde los primeros años de la Iglesia formando parte de la misa. Y en esto la Iglesia no hizo más que seguir una costumbre vigente en la sinagoga, y que el mismo Cristo aprovechó para anunciar la buena nueva. En Antioquía de Pisidia, según los Hechos de los Apóstoles (13,15), el que presidía la sinagoga invitó a San Pablo y San Bernabé a tomar la palabra.

La patrología nos ha legado parte de la ingente actividad homilética de la era patrística.

El obispo era el encargado nato de comentar la Sagrada Escritura. Era uno de sus principales deberes pastorales. Conocemos el cuidado que ponían en el desempeño de este sagrado ministerio un San Agustín, un San Ambrosio, un San León Magno, un San Pedro Crisólogo, un San Juan Crisóstomo. Por muchas que fueran sus ocupaciones, no se creían exentos de esta obligación.

También predicaban con frecuencia los presbíteros e incluso los seglares. San Agustín y San Juan Crisóstomo predicaron siendo simples sacerdotes. Orígenes, seglar, comentó las Sagradas Escrituras públicamente delante del obispo. Eusebio [36] nos conserva una carta de Alejandro de Jerusalén (250) y Teoctisto de Cesarea en que éstos afirman que en Oriente era muy frecuente echar mano de seglares instruídos para el ministerio de la predicación.

En algunas partes, por el contrario, los obispos se mostraban reacios en permitir predicar incluso a los sacerdotes por miedo a que cundiesen los errores, como sucedió con Arrio.

Era muy frecuente que dirigieran la palabra varios, uno tras otro. Por ejemplo, varios presbíteros y, finalmente, el obispo; o también que el obispo cediese la palabra a algún obispo o presbítero que se hallaba allí de paso.

En la Edad Media, al multiplicarse las parroquias rurales y estar éstas dotadas de un clero no muy capacitado, se generalizó la costumbre de suplir la homilía con la lectura de algún sermón de los Santos Padres [37]. Esto se hizo mucho más necesario a medida que el latín se fué haciendo más ininteligible.

En la Edad Media, sobre todo bajo la influencia de las órdenes mendicantes, se renueva la predicación y adopta la forma de misión. Esto llevó consigo el que la predicación se saliese del marco de la misa y perdiese el carácter de homilía-comentario a las lecturas.

La homilía, tal como se practicó en la Edad patrística y no ha cesado de practicarse en la Iglesia hasta nuestros días, aunque no siempre se haya mantenido dentro de los límites que le corresponden ni haya gozado de la estima de todos, es una verdadera acción litúrgica y parte de la misa. Este carácter litúrgico aparecía en la forma externa. El obispo predicaba sentado en su cátedra, y los

[36] *Hist. Eccl.* VI 19.

[37] El concilio de Vaison (529) lo recomienda para las Galias. Se recomienda también con frecuencia que se traduzcan estas homilías a la lengua del pueblo. Esta preocupación por hacerse comprender del pueblo la hallamos ya en los Santos Padres. San Agustín lo dice de sí mismo: «Saepe et verba non latina dico, ut vos intelligatis» (*Enarrat. in Ps.* 123,8).

fieles escuchaban de pie. Con frecuencia, el obispo, si la predicación se alargaba, les hacía sentar.

Credo.—La primera parte de la misa, la proclamación de la palabra de Dios, se cierra con una solemne profesión de fe por parte del pueblo. Es la réplica de éste a la voz de Dios, que se ha hecho oír por medio de las lecturas y de la homilía.

El credo de la misa es el niceno-constantinopolitano. Antes de penetrar en la misa se empleó como fórmula de profesión de fe para antes del bautismo. De ahí que esté redactado en singular.

Penetró en la liturgia antioquena a fines del siglo V, y al principio del VI en la bizantina. Poco después, y probablemente por influjo de los bizantinos establecidos en el litoral mediterráneo, lo adopta la iglesia española [38]. De aquí pasó a Francia y a todo el Occidente. La ciudad de Roma no lo aceptó hasta 1014, a petición del emperador San Enrique; pero hacía ya varios siglos que se usaba en las iglesias trasalpinas.

«En la liturgia oriental, el credo va enlazado casi siempre con el ósculo de paz que se da al principio de la misa de los fieles; en la misa hispana (mozárabe) antes del *Pater noster*» [39].

El credo ha pertenecido siempre al pueblo. Se solía rezar [40]. El celebrante se limitaba a entonarlo.

La antigua «oratio fidelium».—A la homilía seguía antiguamente en todas las liturgias una serie de peticiones, en que los fieles oraban por todas las necesidades de la Iglesia. Antes se había realizado la *missa catechumenorum*, o sea, la despedida de todos los que no debían asistir a la eucaristía, y a quienes no se consideraba dignos de orar con los fieles [41].

Hallamos la *oratio fidelium* en todas partes. Los Santos Padres se refieren a ella continuamente. San Justino la llama oraciones comunes (εὐχαί κοιναί); Tertuliano, *petitiones*. La expresión *oratio fidelium* la hallamos por primera vez en el papa Félix III. Con ella se la quería distinguir de otras oraciones en las que tomaban parte los catecúmenos. Con mucha frecuencia se la llama *orationes communes*.

La forma de estas oraciones en la liturgia romana nos la ofrecen las *orationes sollemnes* del Viernes Santo. En ellas ven todos los autores la antigua *oratio fidelium*. Hasta el siglo IX se decían también el Miércoles Santo. Como se hace aún hoy día en la liturgia romana, el mismo celebrante dirigía esta oración. El diácono se limitaba a dar algunas indicaciones ceremoniales. Sin embargo, desde el siglo IV hallamos en casi todas las liturgias una forma algo distinta de rezar estas oraciones. El diácono indica la intención por la que se ha de pedir, a la cual el pueblo responde con el *Kyrie, eleison*. El

[38] Concilio de Toledo de 589.
[39] EISENHOFER, *Compendio de liturgia católica* (Barcelona 1956) 194.
[40] BAUMSTARK, *Die Messe in Morgenland* 174.
[41] La *oratio fidelium* no tenía nada que ver con el ofertorio. Era la conclusión de la liturgia de la palabra. La división en misa de los catecúmenos y misa de los fieles ha llevado a varios autores (Eisenhofer, Righetti...) a desligarla de la antemisa y considerarla como parte del ofertorio.

celebrante interviene al final con una oración en que recoge y ofrece a Dios todas las oraciones.

¿Cuándo desaparecieron estas oraciones de la misa romana? La opinión más probable es que la causa que motivó su desaparición fué la introducción de la llamada *Deprecatio Gelasii* al principio de la misa. Efectivamente, una de las dos sobraban desde ese momento, ya que las dos pedían casi lo mismo. Por tanto, podemos suponer que desaparecieron durante el siglo VI.

El movimiento litúrgico ha comprendido el valor pastoral de estas oraciones y trata de revalorizarlas en las misas rezadas con cantos.

Principios pastorales

La liturgia de la palabra no ha evolucionado mucho. Su estructura es bastante semejante a la que tenía en la época en que la liturgia adquirió plena madurez.

Esto no obstante, es evidente que es una de las partes de la misa que más se ha alejado del pueblo. Nadie diría, sobre todo en las misas rezadas, que se trata en ella de proclamar ante la comunidad y para la comunidad la palabra divina: se lee al pueblo la Sagrada Escritura en una lengua que no entiende y, tal vez, en un tono de voz imperceptible.

Los problemas pastorales que plantea esta importantísima parte de la misa quedarán resueltos en gran parte cuando la Iglesia termine la revisión de la liturgia. El problema clave de la liturgia de la palabra es que el pueblo pueda entender lo que se le lee, y también lo que canta. La solución ideal sería la lectura directa en lengua vulgar. Una solución media es la lectura en latín y en lengua vulgar. Hoy por hoy es la única posible. Donde existe el indulto de que los mismos ministros hagan también la segunda lectura, ha quedado muy facilitada la cosa. Donde no existe ese permiso, la cosa es más complicada. En las misas *in cantu*, el comentador puede dar un resumen de la epístola antes o después de ser cantada en latín. El evangelio lo leerá el mismo celebrante antes de la homilía.

En las misas rezadas caben múltiples soluciones [42]. Es necesario conjugar estos dos principios: *a)* que los fieles entiendan lo que se les lea, y *b)* que el sacerdote aparezca como el verdadero ministro de la palabra divina, mientras que el lector no es más que un intérprete de que se sirve para hacer llegar a los fieles esa palabra. Esto se puede conseguir de la siguiente forma, aconsejada por la mayor parte de los directorios: el sacerdote anuncia en voz alta el título de la epístola y evangelio y baja la voz para que el lector lea la traducción. Aquél ha de procurar terminar la lectura algo después, para que el pueblo pueda contestar con la aclamación final al sacerdote.

Las *Rubricae Breviarii et Missalis Romani* (n.473) disponen que

[42] Instr., n.16,c.

el sacerdote ha de omitir lo que el diácono o subdiácono leen o cantan *vi proprii officii*.

La homilía normalmente ha de versar sobre las Escrituras: epístola y evangelio. La explicación conjunta de ambas lecturas es más de desear, cuando la epístola es la figura del Antiguo Testamento que la Iglesia ve cumplida en el evangelio o en el misterio objeto de la fiesta. Es muy de desear la vuelta a la predicación sobre el misterio de Cristo y su celebración litúrgica. La catequesis sobre temas morales o dogmáticos, lejos de perder con ello, adquirirá un sentido más profundo y más vital. La homilía ha de ser muy breve, además de otras razones pastorales, para no desarticular la estructura de la misa de la palabra. Se ha de tener, *iuxta opportunitatem*, todos los domingos y días de fiesta *(Rubricae Breviarii et Missalis Romani* n.474).

El canto responsorial que acompaña a las lecturas, el canto más antiguo y más importante de la misa, como hemos visto, reducido a su mínima expresión, como se halla ahora en cuanto al texto, no posee gran valor pastoral. Y, sin embargo, la liturgia de la palabra ganaría extraordinariamente si adquiriese su carácter original de canto de meditación, continuación natural de las lecturas. Esto no es fácil en la liturgia actual. En las misas *in cantu*, por su riqueza melódica, no puede ser ejecutado más que por una *schola* o coro. El pueblo ha de contentarse con escuchar. En las misas rezadas sería posible hacer que el pueblo tomase parte activa. Este canto podría adoptar la forma responsorial tradicional. El pueblo intervendría mediante un estribillo o una aclamación, v.gr., *alleluia*.

El credo, desconocido en la antigua liturgia de la palabra, posee actualmente un gran interés pastoral. Es la ratificación al misterio de Cristo que las lecturas o cantos nos han propuesto. Es un canto del pueblo, que ha llegado hasta nosotros como tal. En las misas *in cantu* se puede interpretar como se suele hacer: alternando la *schola* y el pueblo. En las misas rezadas lo puede recitar el pueblo *al mismo tiempo* que el sacerdote, o alternando entre dos coros, o cantar en lengua vulgar el credo apostólico.

De la *oratio fidelium*, conclusión antiguamente de la liturgia de la palabra, hablaremos luego, al tratar del ofertorio.

Ofertorio *

Sentido de este rito

El ofertorio es la parte de la misa que más ha evolucionado, adquiriendo con el correr del tiempo no sólo nuevas oraciones y ce-

* *BIBLIOGRAFIA*.—B. Capelle, O. S. B., *Quête et offertoire*: «Maison Dieu», n.24 (1950) 121-138; L. Beauduin, *L'Offertoire jadis et aujourd'hui*: «Les Quest. Lit. Par.», 6 (1921) 30-45; F. Cabrol, O. S. B., *L'Offertoire*: DAL t.12 col.1946-1962; C. Callewaert, *Notion de l'offrande* (Collationes Brugenses, 1913) 83-89; J. Coppens, *L'offrande des fidèles dans la liturgie eucharistique ancienne*: «Cours et Confer. des Semain. Lit.», 5 p.99-123; *Les prières de l'Offertoire et les rites de l'offrande. Origines et developpements*: ibid., 6 p.185-196; V. Gielen, *Le sens de l'Offertoire*: «Quest. Lit. Par.» (1938) 405-508; 604-691; M. Garrido, *La obligación en el sacrificio de la misa*: «Liturgia», 9 (1945) 24.

remonias, sino también nuevo sentido. El conocimiento de esta evolución es sumamente útil para la pastoral moderna, que intenta revalorizar este momento de la misa.

En la era apostólica y postapostólica, la preparación de la materia del sacrificio carecía de sentido especial. Era un acto puramente material. Se traía ante el obispo pan, vino y agua (San Justino). A lo sumo, la íntima conexión que la eucaristía guardaba con el ágape daría al pan y al vino que se preparaban para ser consagrados un valor especial, en cuanto que éstos se tomaban de los manjares que los fieles habían aportado al banquete como expresión de su unión y caridad. Sería, de todos modos, una idea embrionaria [43]. Esto es muy comprensible, ya que, como en otra parte decimos [44], por reacción frente a los sacrificios paganos, los primeros cristianos acentuaban el aspecto espiritual de la misa: era la *eucharistia*.

Poco a poco fué ganando terreno la idea de que la misa era un sacrificio: el sacrificio de Cristo y de la Iglesia. Y es precisamente entonces cuando se empieza a ver en el pan y el vino la expresión de la aportación que la Iglesia hace al sacrificio. En San Ireneo hallamos ya perfectamente desarrollada esta idea. El pan y el vino son las *primicias* que la Iglesia aporta para que, una vez eucaristizadas, se conviertan en la «oblatio sanctae Ecclesiae» [45]. Tertuliano habla frecuentemente de *offerre*, refiriéndose al acto de llevar los fieles su ofrenda. Esta aportación la consideraban como un prerrequisito para poder participar en el sacrificio [46]. Otra idea que en la mente de los cristianos de esta época formaba un todo con la anterior era que, para poder tomar parte en el sacrificio, se necesitaba la caridad. De ahí que un mismo acto sirviese para subvenir a las necesidades del clero y de los pobres y para cooperar al sacrificio. Nótese, sin embargo, que los fieles en esta época no ofrecen, en el sentido que esta palabra tiene actualmente, sino que presentan parte de sus bienes para que los *tome* el sacerdote y con ellos ofrezca a Dios el sacrificio eucarístico y ayude a los miembros necesitados de la Iglesia.

Por eso en Oriente los donativos se depositan antes de la misa fuera de la iglesia, y de allí los toman los ministros y llevan solemnemente al altar.

En la Edad Media (s.VIII-XII), el ofertorio adquiere un nuevo sentido sin perder del todo el anterior. Poco a poco las aportaciones de los fieles van desapareciendo o pierden su relación íntima con el sacrificio. Siguen aportando para fines benéficos, pero no presentan la materia del sacrificio, sobre todo desde que se introdujo el pan ácimo. En cambio, se desarrolla extraordinariamente

[43] Sobre la relación del ágape y del ofertorio véase THIERRY MAERTENS, *Histoire de l'Offertoire au service de sa pastorale*: «Paroisse et Liturgie», 40 (1958) 114.

[44] Cf. supra.

[45] Hipólito de Roma, ed. de Dix, 6.

[46] San Cipriano considera anormal que alguien se presente al sacrificio sin su correspondiente ofrenda: «Dominicum celebrare te credis (dice a una mujer rica) quae in dominicum sine sacrificio venis, quae partem de sacrificio quod obtulit pauper sumis» (*De opere et eleemos.* 15).

la idea de ofrecimiento del pan y del vino a Dios. El sacerdote—el ofertorio se clericaliza en esta época—toma el pan y el vino y los ofrece como si ya estuvieran consagrados, esperando toda clase de bienes. Antes los fieles presentaban la materia para que el sacerdote ofreciese con ella el sacrificio; ahora se ofrece ya el sacrificio que luego se realizará realmente en la consagración. El ofrecimiento de la materia—que es nuestra aportación—nos da un título para hacer ese ofrecimiento.

La idea de que *ofrecer* da derecho a *recibir* hace que los fieles multipliquen las ofrendas de todo género: ofrendas en especie o en dinero, destinadas al sustento del clero y de los ministros; estipendios para que se apliquen a los oferentes o a sus difuntos las misas, rentas, etc. Cuando la ofrenda es un bien inmueble, se presenta en el momento del ofertorio el documento que acredita la donación.

Modernamente se suele considerar al ofertorio como el momento más indicado para ofrecerse a sí mismo juntamente con la hostia. Se habla de poner sobre la patena nuestros trabajos y sufrimientos...

Esta riqueza de contenido que la tradición atribuye al ofertorio puede crear cierta confusión, y de hecho la ha creado. Por eso es conveniente sentar unos cuantos principios.

El momento en que se realiza la *verdadera oblación* del sacrificio de la misa es la *consagración*.

La Iglesia exterioriza esta oblación, haciéndola suya, inmediatamente después de la consagración: «Unde et memores... *offerimus*». Todos los asistentes pueden hacer también esta ofrenda litúrgicamente por medio del sacerdote. Pueden hacerlo también interiormente cada uno en particular.

Ninguna de estas ofrendas tiene lugar en el ofertorio, aunque algunas oraciones parezcan suponerlo. Téngase muy en cuenta esto.

En el ofertorio se ofrece el pan y el vino, esto es, se separa del uso común y se destina para el sacrificio eucarístico.

La aportación de la materia del sacrificio por los fieles simboliza su participación interior en él. Este mismo sentido tienen las aportaciones en especie o dinero que sustituyen a las ofrendas del pan y del vino. Precisamente por eso se preferían las cosas que tenían aplicación a la misa: aceite, cera, incienso...

Los donativos en favor del clero o de las obras de caridad sostenidas por la Iglesia, y que hoy se suelen realizar mediante *colectas*, forman también parte de la ofrenda ofertorial, en cuanto que el donante *sacrifica* algo suyo y une ese sacrificio interior al sacrificio de Cristo.

Los fieles pueden ofrecerse a sí mismos y ofrecer sus sacrificios y trabajos y unirlos al sacrificio de Cristo. Son como su complemento. Todo esto, como se ve, no constituye una verdadera oblación. Es una preparación para la oblación esencial: preparación de la materia y preparación interior de los asistentes, que así «se visten de los sentimientos de Cristo», para ofrecer luego, en la persona del sacerdote litúrgicamente, y personalmente de un modo interior, el sacrificio de Cristo.

Pero las oraciones del ofertorio parecen exigir más: «Suscipe... hanc immaculatam hostiam; offerimus... calicem salutaris...» Creemos que el sentido es muy claro: aquí se trata de expresar las intenciones por las que se ofrecerá la misa. Es lo que queda de una antigua costumbre de que luego hablaremos. En el ofertorio no se ofrece en sentido estricto la misa, sino que, al mismo tiempo que se presenta la materia, se indica por quiénes se va a ofrecer: «pro peccatis meis... pro circumstantibus, pro omnibus fidelibus vivis atque defunctis».

Formación de la liturgia del ofertorio

El primer testimonio del empleo de cánticos para el ofertorio lo hallamos en San Agustín [47]. Hasta esa fecha se debió de hacer la ofrenda en silencio.

En Oriente, los fieles solían depositar en una estancia cerca de la iglesia sus ofrendas, de donde eran llevadas solemnemente al altar por los ministros. Los fieles presenciaban sin moverse de sus sitios la majestuosa procesión que avanzaba por medio de la iglesia. De aquí procede la «entrada mayor» de la actual liturgia bizantina.

En Occidente, esta ofrenda se ha hecho de dos formas, según las épocas y los lugares. Unas veces los fieles se acercaban procesionalmente al altar para depositar sus ofrendas; otras bajaban los ministros e iban recogiéndolas.

La primera descripción detallada del rito del ofertorio en Occidente la hallamos en el *Ordo romanus I*, como en otra parte vimos.

Para acompañar a la recogida de las ofrendas—los fieles no se acercan con ellas, sino que son los ministros los que descienden a recogerlas—existe un canto: el *ofertorio*. La ceremonia termina con la oración del pontífice *super oblata:* la secreta. Estas dos fórmulas son las únicas que se conocen entonces. Son dos fórmulas eminentemente funcionales: el canto, para llenar el silencio y acompañar y animar a esa larga ceremonia; la secreta, para cerrarla. En los siglos siguientes (s.IX-XII), el ofertorio se clericaliza. Todos los movimientos del sacerdote, que antes se desarrollaban en silencio, se acompañan con oraciones. De esta forma, los gestos más insignificantes adquieren gran relieve. En cambio, el acto de ofrecer los fieles—razón de ser de este rito—pierde importancia y termina por desaparecer. Nuestro ofertorio, a pesar de lo recargado que se halla, resulta sobrio al lado de la multiplicidad de formas que se empleaban en esos siglos en muchos lugares. Del «se trae pan y vino y agua» de San Justino al ofertorio medieval, que es el que tenemos ahora, se ha recorrido mucho camino.

Ofrendas, colecta, estipendios

Desde principios del siglo III hallamos continuamente referencias a la ofrenda que los fieles hacían en la misa. Posiblemente la costumbre es bastante anterior. La aportación al sacrificio la consi-

[47] «Ut hymni ad altare dicerentur de psalmorum libro sive ante oblationem sive cum distribueretur populo, quod fuisset oblatum» (*Retractationes* II 11).

deraban como un prerrequisito para poder participar mediante la comunión. San Cipriano critica a una mujer que se acercaba a comulgar sin haber ofrecido antes[48]. «Durante los siglos IV y V, la práctica de llevar los fieles el pan y el vino para el sacrificio era general en las iglesias de Occidente. San Agustín refiere la solicitud de su madre, «nullo die practermittentis oblationem ad altare tuum»[49], así como la desolación de las vírgenes cristianas durante la persecución vandálica al no poder presentar su ofrenda ante el altar de Dios ni encontrar allí «sacerdotem per quem offerant Deo»[50]. La costumbre de presentar el pan y el vino se mantuvo hasta avanzada la Edad Media. La introducción del pan ácimo (s.XI) hizo prácticamente imposible la ofrenda. Se sigue, sin embargo, ofreciendo en muchas partes, aunque no se emplease lo ofrecido para el sacrificio. Como ofrenda simbólica ha llegado hasta nosotros en ciertas regiones y circunstancias[51].

Además del pan y del vino se ofrecían otras muchas cosas, y esto desde muy antiguo. No se olvide que la ofrenda se hacía también para ayudar al clero y al pueblo. Se ofrecían, sobre todo, las cosas necesarias para el culto: aceite, cera, incienso... Pero no se excluían otras muchas cosas, siempre que no resultasen indignas del lugar sagrado. Se ofrecían incluso «praetiosa ecclesiae utensilia» o bienes inmuebles, presentando en este caso el correspondiente documento en el ofertorio.

Cuando el dinero sustituyó en las transacciones a las cosas, se introdujo también la costumbre de ofrecer dinero, como modo más práctico de atender a las necesidades de la Iglesia. De esta forma se dió lugar a la colecta. La venerable costumbre de las ofrendas ha llegado hasta nosotros de múltiples formas, sobre todo en los pueblos pequeños. En España esto es frecuentísimo. El estipendio tiene su origen también en la oblación de los fieles. Durante la Edad Media se multiplicaron mucho las misas aplicadas por una intención particular. El que encargaba la misa o «la compraba» *(comparare missam)*, como a veces se decía, entregaba al celebrante una cantidad mayor que la ordinaria. Esto no impedía el que otros también ofreciesen algo al sacerdote; a cambio de lo cual, éste se comprometía a mencionarles en el *memento*.

Los «cepillos» tienen también un origen similar.

¡Qué campo se abre aquí a la pastoral litúrgica!

INTENCIONES POR LAS QUE SE OFRECE EL SACRIFICIO

Para comprender bien la liturgia del ofertorio es necesario tener en cuenta, juntamente con la evolución de la oblación de los fieles, la costumbre de indicar en el ofertorio por quiénes se ofrecía el sacrificio.

49 *Confessiones* 5,9.
48 Véase el texto en la p.320 not.46.
50 *Epist.* 111 *ad Victoriam* 8.
51 Por ejemplo, en la consagracion episcopal y en la misa papal con motivo de una canonización.

Desde muy antiguo existía la costumbre de nombrar a las personas que habían hecho la ofrenda. Se solía hacer esto al fin del ofertorio. Para ello se servían de unas tabletas (dípticos) [52].

Pronto la lectura de los dípticos pasó al canon. A pesar de ello, tal vez como reminiscencia de esta costumbre o sencillamente porque era un momento muy oportuno para hacerlo inmediatamente antes de la oración consecratoria, se siguió indicando durante el ofertorio las intenciones por las que se ofrecía la misa. La mayor parte de las oraciones actuales expresan estas intenciones, aunque de un modo general («Suscipe, sancte Pater... pro...»).

Liturgia actual del ofertorio

La liturgia actual comprende:

1) Una invitación a orar: *Oremus*, precedida del saludo litúrgico. 2) Canto ofertorial. 3) Ofrecimiento de la hostia con la oración *Suscipe, sancte Pater*. 4) Mezcla del agua con la oración *Deus, qui*... 5) Ofrecimiento del cáliz, con la oración *Offerimus tibi*. 6) Ofrecimiento de sí mismo: *In spiritu humilitatis*. 7) Invocación del Espíritu Santo: *Veni, sanctificator*. 8) Incensación. 9) Lavabo. 10) Ofrecimiento del sacrificio. 11) Nueva invitación a orar. 12) Secreta.

A primera vista, estos elementos dan una impresión de heterogeneidad, difícilmente encuadrables en un rito que no tiene sentido en sí mismo, sino que todo él se ordena al sacrificio que en seguida se va a celebrar. Estudiados todos estos elementos, se puede llegar a la razón de ser de todos ellos.

Antes de hacer, aunque muy rápidamente, este estudio, es necesario tener en cuenta:

1.º Todos estos elementos son el fruto de dos épocas: una puramente romana, en la que la liturgia era eminentemente funcional y en razón de la comunidad que asistía a la misa, y otra franco-romana, con tendencia a dramatizarlo todo, y en que la liturgia parece olvidar al pueblo para fijarse únicamente en los que actúan en el presbiterio: la liturgia se clericaliza.

En la primera época no existía más que el canto ofertorial, destinado a acompañar el complicado ceremonial de la ofrenda (complicado por lo menos en la misa papal; en todas partes largo), y la oración sobre las oblatas, pronunciada solemnemente por el sacerdote. Tenemos, pues, una procesión y un canto y una oración en función de aquélla.

A la segunda época pertenece el resto. Se dramatizan las ceremonias existentes, se añaden algunas nuevas y—lo más notable—para todas ellas se componen oraciones.

2.º Al conjunto de ritos y oraciones que forman el ofertorio se le llamó a fines de la Edad Media *pequeño canon*. En efecto, en él aparecen adelantadas muchas ideas e incluso expresiones del canon. Hay que tener en cuenta que, para el hombre medieval, el canon resultaba demasiado pobre y frío. De ahí que tratase de

[52] RIGHETTI, II 274. En este autor pueden verse varios textos.

exteriorizar en el ofertorio lo que en la solemne oración eucarística no le estaba permitido.

Las oraciones del ofertorio expresan por adelantado el doble movimiento ascendente y descendente, que será una realidad sólo en el momento de la consagración. Se ofrece el sacrificio al Padre (movimiento ascendente) y se pide que el Espíritu Santificador descienda sobre nuestra ofrenda (movimiento descendente).

El canto ofertorial (elemento primitivo).—El ofertorio es un canto destinado a acompañar la proceción de las ofrendas o la recogida de éstas, según los casos. Su finalidad es, pues, muy distinta de la que tienen los cantos que siguen a las lecciones. Estos tienen razón de ser por sí mismos, y por eso, mientras se ejecutan, se detiene la acción; en cambio, el ofertorio—lo mismo que el introito y la comunión—están en función de un rito, se ejecutan *mientras* se realiza la acción.

Durante mucho tiempo, la presentación de las ofrendas se hacía en silencio. San Agustín introdujo la costumbre de cantar salmos en este momento y durante la comunión. La resistencia que halló el Santo por parte de los tradicionalistas demuestra que se trataba de una novedad [53]. Es de suponer que en Roma se introduciría por entonces o poco después.

Al principio adoptó la forma antifonal. Luego evolucionó hacia la forma responsorial [54], probablemente para poder llenar mejor el tiempo. En el *Graduale romanum* ha conservado la forma responsorial el ofertorio de difuntos. ¿Por haber durado en las misas de difuntos más tiempo la ofrenda? Es muy posible.

La *antiphona ad offertorium* está tomada, en general, de los salmos. Contra lo que se podría esperar, no suelen aludir a la ofrenda. Muchos aluden a la fiesta. Otros carecen de carácter propio. No se olvide que la misión de este canto era acompañar a un rito muy expresivo ya de sí.

La secreta u «Oratio super oblata» (elemento primitivo).—La secreta es otro de los elementos antiguos del ofertorio. Como ya hemos dicho, en la liturgia romana las procesiones o ceremonias importantes se cerraban siempre con la oración del celebrante. La secreta era la oración que el sacerdote decía al terminar la ofrenda. Era, como la llama el sacramentario Gregoriano, la *Oratio super oblata*. Es la idea que expresan la mayoría de las secretas.

La secreta actual plantea varios problemas. Primero: ¿Por qué se la llama secreta y por qué se dice en voz baja? Evidentemente, al principio se decía en voz alta. Entre las muchas interpretaciones, las más probables son éstas: *a)* dada su proximidad al canon, la *Oratio super oblata* sufrió cierta atracción por parte de éste. Ahora bien, en la Edad Media se llamaba con frecuencia secreta al canon y se hacía empezar a éste con aquella oración. Otra hipótesis [55] es

[53] Véase el texto citado anteriormente, p.322 not.47.
[54] JUNGMANN, o.c., p.659.
[55] JUNGMANN, o.c., p.731.

que se llamó secreta a la *Oratio super oblata* al empezarse a decir en voz baja, costumbre que se introdujo, por influjo del Oriente, en la liturgia galicana.

Otra interrogante que se plantea al estudiar la secreta es por qué no va precedida, como todas las oraciones presidenciales, del saludo y de la invitación a orar. Según Jungmann, el *Dominus vobiscum* y el *Oremus* del principio del ofertorio hay que relacionarlos con la secreta. La separación se debería a la incesante ampliación del ofertorio [56].

Ceremonias del ofertorio y oraciones que las acompañan (elementos más recientes).—Como hemos visto, el ofertorio, en la antigua liturgia romana, consistía en la procesión de las ofrendas acompañada del canto ofertorial, deposición de las ofrendas sobre el altar y la *Oratio super oblata.*

Bajo la influencia galicana, el ofertorio, sobre todo el acto de colocar las ofrendas sobre el altar, se desarrolla extraordinariamente, y se enriquece con nuevas oraciones y ceremonias. Habiendo estudiado ya los elementos primitivos, vamos a decir unas palabras sobre los ritos ofertoriales más recientes.

Oblación del pan («Suscipe, sancte Pater»).—El sacerdote toma la patena con la hostia de sobre el cáliz (en las misas sin ministros) o la recibe de manos del diácono (en las misas con ministros) y, elevándola, la ofrece con la oración *Suscipe, sancte Pater.*

En el *O. R. I* (s.VIII) se dice simplemente «quas (oblatas) dum posuerit pontifex in altare». Poco después (s.IX), el *Breviarium ecclesiastici ordinis* dice ya: «Accipiens proprias oblationes elevatis oculis et manibus cum ipsis ad caelum orat ad Dominum» [57]. Tenemos aquí ya casi el rito actual.

La oración *Suscipe, sancte Pater*, se remonta al siglo IX. Es una de las oraciones más bonitas del ofertorio. Enumera las intenciones por las que se ofrece el sacrificio.

Al depositar la forma sobre el altar hace una cruz. Probablemente tiene su origen esta cruz en la costumbre de colocar las oblatas sobre el altar formando una cruz.

Mezcla del agua con el vino («Deus, qui humanae substantiae»).—El sacerdote (o diácono) echa el vino en el cáliz y luego un poco de agua. La mezcla del agua con el vino se remonta a los primeros siglos. Hemos visto cómo alude ya San Justino a ello en el siglo II. Sobre el simbolismo de esta mezcla existe toda una literatura que remonta, como el mismo rito, a la antigüedad cristiana. El agua mezclada con el vino simboliza: *a)* la sangre y el agua que brotaron del costado de Cristo; *b)* la unión de Cristo y de su Iglesia;

[56] Duchesne opina que ese *Oremus* es lo que queda de la antigua *Oratio fidelium*. Algunos autores modernos (THIERRY MAERTENS, art.cit.: «Par. et Lit.», 40 [1958] 121) y directorios opinan lo mismo. Otros, como Bishop y Wilmart, creen que esa oración proviene de una *Oratio post evangelium* desaparecida.

[57] Citado por A. GROEGAERT, *Les rites et prières du saint Sacrifice de la Messe* II 302.

c) la aportación del hombre al sacrificio; *d)* el vino representa a Cristo; el agua, al pueblo [58].

La bendición del agua con la cruz procede de la costumbre de derramar el agua en el cáliz formando una cruz («Infundit faciens crucem in calice»; *O. R.* I). Al desaparecer la comunión bajo las dos especies y quedar reducidos los grandes cálices ministeriales a proporciones más pequeñas, ya no era posible derramar el agua en forma de cruz, puesto que no se podía emplear más que unas gotas. Entonces la cruz la hacía el sacerdote antes sobre el agua.

La oración *Deus, qui humanae substantiae,* que se dice mientras mezcla el agua con el vino, es una oración romana que hallamos ya en los sacramentarios Leoniano [59] y Gregoriano [60], compuesta para la fiesta de Navidad, y a la que se han añadido las palabras *Deus, qui humanae substantiae.*

Ofrecimiento del vino («Offerimus tibi»).—Preparado el vino en el cáliz, lo ofrece el sacerdote de modo semejante a como ha hecho con la hostia. En las misas con ministros, el diácono se lo presenta al sacerdote y lo ofrece juntamente con él, diciendo la misma oración: *Offerimus.* La evolución de este rito es curiosa. Siempre fué el diácono el encargado de distribuir el *sanguis* en la comunión y, como consecuencia, prepararlo. Así nos le presentan numerosos documentos antiguos; por ejemplo, San Cipriano [61], el libro 8 de las *Constituciones apostólicas,* etc. A finales del siglo XIII, Durando de Mende dice aún: «Solus diaconus absque sacerdote... calicem tenet» [62], aunque añade en seguida que ofrece con el sacerdote, y por eso dice en plural: *Offerimus.* Por tanto, el diácono desempeña aún el principal papel en la oblación del cáliz. El sacerdote se une a él. Poco después, hacia el siglo XV, se halla invertido el orden, y así ha llegado hasta nosotros. El diácono se une al sacerdote y ofrece con él.

El subdiácono toma en este momento la patena, la cubre con el humeral y se coloca detrás del celebrante. Hoy apenas tiene objeto esta ceremonia. Cuando el altar era una mesa pequeña y la patena una gran bandeja, era una necesidad el retirarla, para que no estorbase.

Oblación de sí mismo («In spiritu humilitatis»).—Ofrecida el pan y el vino, el sacerdote, y con él los fieles que rodean el altar, se ofrece a sí mismo. La actitud interior de entrega la exteriorizo en la inclinación del cuerpo, mientras pronuncia la oración *In spiritu humilitatis.* Esta oración, que se encuentra ya en el sacramentario de Amiéns (s.IX), está sacada casi literalmente de Daniel 3, 39-40.

[58] «Videmus in aqua populum intelligi, in vini vero ostendi sanguinem Christi» (SAN CIPRIANO, *Epist.* 63,13: PL 4,383).
[59] MURATORI, I 467.
[60] LIETZMANN, 9,6.
[61] *De lapsis* 25.
[62] *Rationale* l.4,17.

Invocación del Espíritu Santo («Veni, Sanctificator»).—Es una *epiclesis*, o sea, una petición para que descienda el Espíritu Santo sobre las ofrendas y las convierta en el cuerpo y sangre de Cristo. Como otras varias del ofertorio, esta petición no tendría sentido aquí si no es relacionándola con la consagración. Aparece en algunas partes al principio del siglo IX.

Incensación.—Es la más solemne de las incensaciones de la misa. Una vez preparado todo y antes de penetrar en el *sancta sanctorum* de la misa, se inciensa de nuevo el altar y todo lo que hay sobre él: las oblatas, la cruz, las reliquias.

En sus líneas generales, la incensación del ofertorio, tal como se hace actualmente, data del siglo XI. Amalario[63] habla ya de ella y hace constar que, cuando él visitó Roma (antes del 832), no se conocía en ella.

El lavatorio de las manos.—Actualmente, dada la forma en que se realiza la ofrenda, apenas se ve la razón de lavarse las manos en este momento. Cuando los fieles presentaban las ofrendas a los ministros, el lavatorio de éstos era una necesidad, pues fácilmente se manchaban las manos. Sin embargo, no hay que creer que el origen de esta ceremonia esté únicamente en la necesidad de lavarse las manos. Hay además una razón simbólica. Los antiguos tenían la costumbre de hacer ciertas abluciones antes de comenzar un rito sagrado[64]. En la misa, el sacerdote se lava las manos dos veces: antes de empezar la misa y antes de entrar en el canon.

El simbolismo del lavabo se halla expresado en el salmo que le acompaña, sobre todo del primer versículo: *Lavabo inter innocentes*... La purificación externa es símbolo de la interna.

Oblación final a la Santísima Trinidad («Suscipe, sancta Trinitas»).—En el plan actual del ofertorio, esta oración resulta un doble de las anteriores. Es como un resumen. Esta oración y otras similares, a veces hasta trece, las decía el sacerdote o el obispo desde el altar una vez terminada la ofrenda. En ellas detallaba las intenciones por las que se iba a ofrecer el sacrificio.

Es de procedencia galicana. En la misa romana no debió entrar hasta el siglo XIII.

Invitación a orar («Orate, fratres»).—Una invitación similar del sacerdote para que oren por él se halla en todos los ordinarios de las misas medievales. En cambio, la respuesta: *Suscipiat Dominus sacrificium*..., es más tardía. La invitación se dirige a todo el pueblo y no sólo a los ministros. En un sacramentario de Barcelona del siglo XIII se dice expresamente: «Et respondeant fratres et sorores: Suscipiat...»

¿Por qué ahora, al contrario de lo que suele hacer cuando saluda con el *Dominus vobiscum*, no se vuelve, una vez dicho el *Orate, fratres*, por la izquierda, sino que completa el círculo? Tal vez la

63 De eccl. off. III 19.
64 JUNGMANN, o.c., p.716.

razón nos la dé la siguiente rúbrica del *Breviarium* de Juan Archicantor[65]: «Tunc vero sacerdos, *dextera laevaque*, aliis sacerdotibus postulat pro se orare». Como se dirige a todos los sacerdotes que le rodean tanto a la izquierda como a la derecha, era natural que se volviera hacia ambas partes.

Principios pastorales

Para un planteamiento eficaz de la pastoral del ofertorio hay que tener en cuenta: 1) las fórmulas litúrgicas; 2) la ofrenda o colecta; 3) la enumeración de las intenciones por las que se ofrece la misa; 4) la *Oratio fidelium*. Para ello han de servir de guía, además de la liturgia actual, la historia de este rito, sometido, como hemos visto, a una incesante evolución. Los modernos directorios litúrgicos diocesanos facilitan este trabajo.

1) *Las fórmulas litúrgicas.*—Entre las numerosas fórmulas que integran el ofertorio, solamente dos: canto del ofertorio y secreta, han sido compuestas en función de la comunidad. Por eso es conveniente que en toda misa comunitaria se les dé un relieve especial.

Para dar mayor solemnidad a las misas *in cantu* si la *antiphona ad offertorium* está tomada de algún salmo, se pueden cantar otros versículos del mismo salmo, en cuyo caso, después de cada verso o de cada dos versos se puede repetir la antífona... Mas, si la antífona no está tomada del salmo, se puede elegir otro salmo que convenga a la solemnidad. También se puede cantar, una vez terminada la *antiphona ad offertorium*, algún canto latino, siempre que convenga a esa parte de la misa y no se alargue más allá de la secreta» (inst., 27, c).

En las demás misas, ya sean con cantos en lengua vulgar o sin ellos, téngase en cuenta lo que la instrucción dice al tratar de los diversos modos de participar en la misa.

La única forma de dar relieve a la *secreta* y de que aparezca como la oración presidencial del ofertorio es que el comentador la presente a la comunidad mientras el celebrante la reza en voz baja y que todos respondan: Amén.

2) *La ofrenda o colecta.*—Este rito, que dió origen al ofertorio, prácticamente ha desaparecido. Queda únicamente la presentación de la materia del sacrificio por el sacerdote. Dado su gran valor pastoral y litúrgico, es conveniente restaurarla en una u otra forma. Lo más práctico y frecuente hoy día es la colecta en metálico. En ciertas circunstancias se puede restaurar la ofrenda en especie e incluso la presentación de la materia del sacrificio y de otros objetos del culto.

Se ha de devolver a la colecta, o presentación de la ofrenda, su profundo sentido de acto de caridad, mediante el cual los cristianos se ayudan mutuamente y cooperan al sostenimiento del culto y del clero; y de acto preparatorio para participar en el sacrificio: se da para recibir.

[65] Silva-Tarouca, p.108.

Sobre la forma de realizar la ofrenda o colecta téngase en cuenta los siguientes principios:

Rara vez será factible y conveniente que todos los fieles se acerquen procesionalmente al altar para presentar sus ofrendas. Unicamente en grupos homogéneos se podría hacer con fruto y dignamente.

También puede tener grandes inconvenientes el que los fieles ofrezcan cada uno una forma, aunque hay que reconocer que sería de un gran valor simbólico.

En ambos casos se evitarían los inconvenientes y se salvaría su valor pastoral haciendo la ofrenda los acólitos o algunos seglares que representasen a toda la comunidad[66].

El modo más práctico de hacer la ofrenda de los dones es la colecta en metálico, siempre que se le dé su auténtico valor. No se debería hacer más que una colecta, la del ofertorio. Así se evitaría en gran parte la impresión desagradable que suele producir en los fieles la multiplicación de las colectas. Mientras se efectúa la colecta se cantará un canto apropiado al momento, o se rezará la *Oratio fidelium*, o se anunciarán las intenciones en forma litánica.

3) *Enumeración de las intenciones por las que se ofrece la misa.*—Esta se ha de hacer en forma litánica: la *schola*, o mejor, un solista, canta o lee las intenciones, y los fieles responden a cada intención con un estribillo o aclamación.

Se ha de procurar unir en ella lo universal: necesidades de toda la Iglesia, y lo particular: necesidades de la parroquia y de sus miembros. Han de terminar antes del *Orate, fratres*, para que el comentador pueda presentar la secreta.

4) *La «Oratio fidelium».*—Prácticamente se puede identificar con la anterior, aunque su origen es distinto. La indicación de las intenciones nació como parte del rito ofertorial, mientras que la *Oratio fidelium* pertenecía a la liturgia de la palabra. Su estructura es también muy semejante.

Ambas son de una eficacia pastoral muy importante. Por eso es muy de aconsejar que, por lo menos en las misas comunitarias de más asistencia, se recen.

Gran oración eucarística (canon) *

La gran oración eucarística

Con el canon penetramos en el *sancta sanctorum* de la misa. El canon es también la parte de la misa que exige un estudio más detenido, por las dificultades que entraña.

66 Sobre el modo de hacer esta procesión, véase, por ejemplo, TH. M[illegible], *Hist[illegible]* [illegible]

* BIBLIOGRAFÍA.—M. PALACIOS, O. S. B., *Algunos aspectos del canon de la misa:* [illegible] A. PASCUAL, O. S. B., [illegible] *de la Misa* [illegible] P. [illegible] O. S. B., *L'Eucharistie.* [illegible] *de la Messe en formulaire essen-* [illegible] O. [illegible], O. S. B., *Le Me-*

Se le ha comparado [66*] a un gran palacio renacentista, en que el gusto de cada uno de los inquilinos que sucesivamente han ido pasando por él ha ido introduciendo nuevas reformas. El canon se nos presenta como una serie de oraciones cuyo nexo lógico no aparece claramente. Un detenido estudio tanto de las *ideas* que han servido de base a la formación del canon como de cada uno de los elementos que le integran, nos permite ver la grandiosidad de la suprema oración de la Iglesia.

Nombres que ha recibido.—El primer nombre de la oración eucarística fué el de eucaristía (εὐχαριστία) [67]. Más adelante, al prevalecer la idea de la misa-sacrificio, se la llamó anáfora en Oriente, y en Occidente *oratio oblationis, actio sacrificii* y, con más frecuencia, *oratio, prex* y *actio*, o sea la oración o acción sagrada por excelencia. A partir del siglo VI se impone la expresión *canon actionis* o simplemente *canon*. Canon equivale a regla, modelo.

Plan de la gran oración eucarística.—A los ojos de los no muy impuestos en la historia de la misa romana, el canon actual se presenta como un conjunto no muy armónico de oraciones. La oración eucarística, sin embargo, ha formado siempre un todo homogéneo, una oración. También en la misa romana, como es fácil comprobarlo, repasando las partes más recientes y dejando al descubierto el fondo primitivo. Más adelante realizaremos este trabajo. Ahora vamos a estudiar la estructura de las primitivas anáforas.

El análisis de las numerosas anáforas que han llegado hasta nosotros nos obliga a establecer como verdad indiscutible que la oración eucarística se ha desarrollado siguiendo un plan bastante uniforme, que en sus líneas generales arranca de los apóstoles y que tuvo como modelo a la última cena. Desde este punto de vista podemos afirmar que todas las anáforas son fundamentalmente iguales. A pesar de esa indiscutible uniformidad fundamental, en la aplicación de este plan se observa una completa libertad. El pontífice improvisa su *eucharistia*. La fijación del texto viene después.

¿Cuál es este plan fundamental? Al estudiar la evolución de la liturgia eucarística, hemos tocado de paso este mismo tema. Con vistas a una mejor inteligencia del canon, vamos a volver sobre el mismo.

Como no podía menos de ser, los gestos y las palabras empleadas por el Señor en la institución de la eucaristía fueron el modelo a que trataron de amoldarse fielmente los apóstoles en sus sinaxis eucarísticas. Al deseo de imitar lo que el Señor había realizado en

[illegible] *dans la liturgie de l'antiquité* [illegible] de la messe (París 1945); Ph. Oppenheim, *Canon Missae* [illegible] Lit. 53 (1939) 124-13[illegible] [illegible] Les éd. du Cerf, París 1953); [illegible] *[illegible] de la Messe* (París 1953); L. Beauduin, *Le Canon* [illegible] 140-150. Más bibliografía puede verse en [illegible] *de la Messe* vol. 2.

66* Schuster, *Liber sacramentorum* II 50.

67 Anterior es el de *Fractio panis*, pero se aplica a toda la sinaxis [illegible] rística en concreto.

la última cena, se unía en ellos el de recordar juntos la persona y la obra redentora de Cristo. La eucaristía es por voluntad del mismo Señor un *memorial:* «Haced esto en memoria mía». Cada vez que los primeros cristianos celebraban la *fractio panis* recordaban la pasión y muerte del Señor, que ellos veían ya formando un todo con su triunfante resurrección a los cielos. Este *memorial del Señor,* convertido en rito, en liturgia, fué lo que dió origen a la eucaristía, o sea, a la gran oración formada por una solemne acción de gracias, mediante la cual renovaban y vivían la vida redentora de Cristo [68].

El tema de esta eucaristía, como indica su mismo nombre, es la «acción de gracias». El agradecimiento era la forma que ordinariamente adoptaba toda oración en el mundo antiguo, sobre todo entre los judíos, precursores también en esto de los cristianos. Se agradecía a Dios y se le alababa, reconociendo sus atributos y la grandeza de las cosas por él creadas. «La novedad en la acción de gracias cristiana consistió en que a la expresión de la gratitud subjetiva estaba íntimamente ligada una acción de gracias objetiva: el sacrificio de Jesucristo» [69]. El que presidía la asamblea cristiana daba gracias a Dios, repasando en un estilo elevado todas las maravillas divinas: Dios en sí mismo, la creación, sus relaciones con el pueblo judío y, finalmente, la encarnación y redención de su unigénito Hijo, síntesis de todas las maravillas obradas por Dios y prenda de la futura felicidad prometida al hombre. Esta acción de gracias, que podía adquirir proporciones excepcionales y una extraordinaria elevación según la inspiración del pontífice, hasta convertirse en una verdadera *praedicatio,* culminaba en la renovación sacramental de la suprema acción de gracias: el sacrificio de Cristo.

Para darse cuenta del valor que la eucaristía poseía a los ojos de los cristianos hay que tener presente que éstos no se preguntaban cuáles eran las palabras esenciales, sino que para ellos toda la anáfora era la oración consecratoria, la oración que renovaba el sacrificio de Cristo.

El plan de estas anáforas es, en sus líneas generales, el siguiente:

1.º *Diálogo* entre el pontífice y el pueblo en que se indica el tema de la anáfora: *Gratias agamus...*

2.º *Acción de gracias.* Es la parte más desarrollada. Existen por lo menos dos tipos de acción de gracias, que podríamos considerar uno como propio de Oriente y el otro de Occidente, sobre todo de la Iglesia romana. En Oriente, la anáfora empieza por una *theologia,* o sea, por una alabanza a la Divinidad, a la vida interna y a sus inefables atributos. Luego pasa a alabarle por sus obras *ad extra,* por la creación del mundo y por las maravillas derramadas por todas partes por El. Viene luego la obra de la redención del género humano: creación del hombre, pecado, historia del pueblo

68 Cf. CASEL, [illegible]. Este mismo autor estudia los ritos o costumbres [illegible] y paganos que pudieron contribuir accidentalmente a la formación de la eucha- [illegible]

elegido y, finalmente, la encarnación del Verbo y su vida redentora.

En la anáfora de Hipólito [70], que muy bien podemos considerar como representante de la primitiva liturgia romana, la anáfora empieza directamente dando gracias a Dios por la obra de la redención llevada a cabo por Cristo. (En algunas liturgias viene aquí una epiclesis.)

3. *Relato de la institución de la eucaristía.*

4. *Anámnesis* y ofrecimiento. Después de la consagración se recuerda, siguiendo el mandato del Señor: «In meam memoriam facietis...», los principales misterios de la vida de Cristo, y se ofrecen a Dios el pan y el vino consagrados.

5. *Epiclesis*, o sea, una invocación al Verbo y más frecuentemente al Espíritu Santo, para que descienda sobre las oblatas y sobre los que han de comulgar.

6. *Doxología final* y *aclamación* del pueblo con el *amén*.

También pasará a formar parte de la mayoría de las anáforas el trisagio que se cantaba después de la primera parte de la acción de gracias, una *commendatio oblationis* antes de la consagración y una oración intercesora por los vivos y los difuntos que seguía a la consagración [71].

Luego veremos cómo todos estos elementos se han conservado en nuestro canon.

El canon de la misa romana

Historia.—Lo dicho en el párrafo anterior sobre las anáforas puede servir para conocer la prehistoria del canon romano. Ahora vamos a intentar recoger algunos datos que nos permitan formarnos una idea de cómo se formó nuestro canon actual.

La primera referencia importante al canon la hallamos en el *De sacramentis* de San Ambrosio [72], compuesto a finales del siglo IV. De este texto se deduce que, en esa época, la parte esencial del canon, desde el *quam oblatis* hasta el *supplices*, era idéntica, o poco menos, a la actual [73].

Poco después, en 416, el papa Inocencio I, en respuesta a una carta de Decencio de Gubio, dice que los nombres de los oferentes se deben decir *inter sacra mysteria*, lo que supone que por entonces el memento o su equivalente había ya entrado en el canon. Estos datos y algunos otros que nos ofrecen las cartas de algunos papas de la época nos permiten afirmar que a principios del siglo V el canon romano había adquirido ya una estructura muy semejante a la que hoy tiene. De todas formas, a finales del mismo siglo V había adquirido, salvo algunos pequeños detalles que luego veremos, su forma definitiva.

En esta época, en efecto, [illegible]

[70] Véase el texto p.275 ss.
[71] [illegible]
[72] [illegible] 4,5.
[73] Queda la duda de si San Ambrosio citaba [illegible]
[illegible] es que lo hiciese literalmente. La conformidad [illegible]

(492-496), se llevó a cabo una refundición de todos los elementos que poco a poco habían ido agregándose al canon, que le dió la fisonomía que hoy tiene. Para dar cierta unidad se realizaron algunos cambios de detalle. Se aprovechó también la ocasión para revisar algunas expresiones que podían resultar algo duras a ciertos oídos y para pulir el estilo.

El canon actual.—El canon, tal y como ha llegado hasta nosotros, no posee la unidad que tenían las antiguas anáforas. Da la impresión de haber sido compuesto con elementos un tanto heterogéneos que se han ido agrupando en torno al relato de la institución. Varias de estas oraciones poseen su propia conclusión: *Per Xtum...*, con el correspondiente *amén*. Es de suponer, sin embargo, que fuese compuesto siguiendo el conocido plan de las anáforas.

¿Cómo y cuándo perdió esta unidad? La cuestión posee un valor real para el perfecto conocimiento del canon.

Nos interesa en primer lugar conocer el canon antes de ser interpolado. Para ello nos ayudará lo dicho sobre el plan seguido, salvo en pequeños detalles, en la composición de todas las anáforas. Vimos que éste era el siguiente:

Acción de gracias.
Epiclesis.
Relato de la institución.
Anámnesis.
Ofrecimiento.
Doxología final.

Todos estos elementos se hallan en nuestro canon, como aparece por el siguiente cuadro:

Acción de gracias.	Prefacio.
Epiclesis.	*Quam oblationem.*
Relato de la institución.	*Qui pridie.*
Anámnesis.	*Unde et memores.*
Ofrecimiento.	*Offerimus praeclarae...*
Doxología final.	*Per ipsum...*

Las oraciones *Supra quae...* y *Supplices te rogamus* forman un todo con la oración que las precede: *Unde et memores*, y contienen ideas frecuentes en otras anáforas.

La primera parte del *Te igitur* constituye la *commendatio oblationis*, que muy posiblemente formaba parte de la primera redacción del canon. Quedan dos grupos de oraciones que comprenden el primero: el *imprimis* (segunda parte del *Te igitur*), *Memento* de los vivos, *Communicantes* y *Hanc igitur;* el segundo: el *Memento* de los difuntos y el *Nobis quoque peccatoribus*. Todas ellas forman las llamadas oraciones intercesoras y se hallan formadas por la antigua *Oratio fidelium*, muy metamorfoseada, y por los *dípticos*. Estas oraciones, a excepción del *Hanc igitur* y el *Memento* de los difuntos, debieron de incorporarse definitivamente al canon durante el si-

glo v. El *Hanc igitur* y el *Memento* se decían en ciertos días especiales, como las misas votivas. El *Memento* de los difuntos tardó bastante en entrar definitivamente en el canon (s.IX).

La incorporación de todos estos elementos trastornó un tanto el plan del canon, que exigió una revisión y ensamblamiento. Este debió de realizarse a finales del siglo v. Wilmart [74] cree posible que esta refundición la llevase a cabo Gelasio (492-496). Tal vez San Gregorio Magno diese algunos retoques también. De entonces acá ha permanecido invariable. Unicamente se añadió el amén después del *Per Xtum. Dominum nostrum* durante la Edad Media, aunque no en todas partes. La única razón fué la ley general de que a toda oración le sigue el *amén*.

Valor literario [75].—El canon romano está compuesto según las leyes del latín litúrgico. Es la pieza que mejor recoge los procedimientos estilísticos de la antigua lengua litúrgica de Roma. Como notas características del canon podemos señalar: cierto hieratismo, la ampulosidad que se manifiesta en la repetición de palabras sinónimas o casi sinónimas y la precisión jurídica. El estilo del canon ha sido estudiado a conciencia. Así, por ejemplo, las expresiones *De tuis donis ac datis* y *panem sanctum vitae aeternae et calicem salutis perpetuae* recogen ideas bíblicas bien conocidas; mas, en vez de transcribir literalmente los textos bíblicos, los adapta al estilo hierático y simétrico del canon. Los ejemplos de repeticiones de expresiones similares, formando grupos de dos, tres o cinco, es frecuentísimo: *Supplices rogamus ac petimus; quam pacificare, custodire et regere digneris; benedictam, adscriptam, ratam, rationabilem acceptabilemque facere digneris*. El prefacio conserva un estilo más cercano a la Biblia. Diríamos que es un estilo menos estudiado, más espontáneo.

El silencio durante el canon.—Un simple detalle: el tono de la voz ha dado a nuestro canon una fisonomía distinta de la que tenía en la primera época. El silencio de que se rodea hoy en día a la oración eucarística le confiere un carácter misterioso, que contrasta vivamente con la solemnidad con que la pronunciaba el pontífice en la antigüedad. Entonces era una verdadera *praedicatio*. El pontífice no se desligaba de los fieles. Ahora penetra él solo—*Intrat in canonem*—en el santuario de la misa, mientras el pueblo espera fuera a que salga.

La costumbre de rezar el canon en voz baja tardó en imponerse como norma general. Hacia la mitad del siglo VIII, Juan Archicantor dice al llegar al canon: «et incipit canere dissimili voce et melodia, ita ut a circumstantibus altare tantum audiatur». Tenemos aquí un testigo de la época de transición. El canon se canta aún en un tono semejante al del prefacio, pero se debe hacer con voz moderada, perceptible sólo por los ministros. A partir de esa época se va

74 *Jahrbuch für Liturgiew.* (1922) 64ss.

75 Tomamos estas ideas de C. MOHRMANN, *Le latin liturgique: L'Ordinaire de la Messe* p.37ss.

imponiendo en todas partes la costumbre de decirlo en voz baja. Sin embargo, hasta que se promulgó el misal piano no se observó uniformemente el silencio absoluto.

LITURGIA ACTUAL DEL CANON

El diálogo introductor.—La importancia de la oración eucarística aparece ya en la invitación que la precede, mucho más solemne que la empleada en las demás oraciones. Al saludo ordinario, *Dominus vobiscum*, sigue una llamada de atención, *Sursum corda*, y la indicación del tema de la oración, *Gratias agamus*..., a la que asienten los fieles con la aclamación *Dignum et iustum est*.

Este diálogo, igual o con pequeñas variantes, precede a las anáforas de todas las liturgias y se viene usando desde los primeros siglos cristianos. En la anáfora de Hipólito (218-235) tiene ya la forma actual de la misa romana. San Cipriano comenta el *Sursum corda* [76]. La invitación *Gratias agamus* la empleaban ya los judios. La expresión *Dignum et iustum est* es una aclamación popular con que la multitud ratificaba algo sobre lo que se le había pedido su parecer.

Desde el punto de vista pastoral es un momento importante que conviene revalorizar. Este diálogo y el amén final eran los únicos momentos en que el pueblo participaba externamente en las antiguas anáforas.

Prefacio.—Entre las piezas que forman el actual canon, el prefacio es el que mejor conserva las características de la *eucharistia*. Su tema es, en efecto, la acción de gracias y la alabanza. Sin embargo, al contrario de lo que sucede en las anáforas orientales, el tema teológico apenas se halla insinuado en las primeras palabras: *Vere dignum... aeterne Deus*. La *Traditio* de Hipólito, el más antiguo testimonio de una anáfora romana, está ya concebida de esta misma forma.

En cambio, el tema cristológico (el recuerda de los principales misterios de la vida de Cristo) adquiere en él un mayor desarrollo. Mas con una particularidad: los misterios de la vida de Cristo se distribuyen a través del año litúrgico. Los prefacios, ordinariamente, desarrollan únicamente el misterio de la fiesta a que pertenecen.

La facilidad que ofrecía la liturgia romana para variar los temas de los prefacios llevó a la multiplicación de éstos. No sólo las fiestas de Cristo, sino también las de los mártires tenían su propio prefacio. El sacramentario Leoniano contiene no menos de 267, y eso que el manuscrito está incompleto. Con relativa frecuencia, estos prefacios se convertían en panegíricos del santo, con lo que perdían su carácter. Estos abusos motivaron un movimiento en sentido contrario. Así vemos que el sacramentario Gregoriano, ofrecido por Adriano I a Carlomagno, no tiene más que catorce prefacios, de los cuales, varios, por ser propios de santos locales de Roma, cayeron en desuso. Solamente se conservaron siete. A éstos se añadieron después los de la Cruz, de la Santísima Trinidad y de Cuaresma.

[76] *De dominica oratione* c.31.

En 1095, Urbano II añadió el de la Virgen. Desde esta fecha hasta 1919 permaneció invariable el número de once. En este año se introdujeron los prefacios de San José y de difuntos. En 1926 se añadió el de Cristo Rey, y en 1928 el del Sagrado Corazón. Actualmente existe una corriente a favor de la multiplicación de los prefacios. Es una pena que permanezcan en el olvido tantos bellos prefacios como contienen los antiguos sacramentarios. Frente a la riqueza de las liturgias mozárabe y ambrosiana en esta clase de piezas, resulta muy pobre el número de quince prefacios del misal romano actual.

Los prefacios constan generalmente de tres partes: una *introducción*, que es siempre la misma y en que se expresa: *a)* el tema de la oración eucarística: acción de gracias *(Vere dignum... gratias agere)*; *b)* una invocación al Padre *(Dominus sancte, Pater omnipotens, aeterne Deus)* [77]; *c)* la indicación de que esta alabanza la tributamos *per Christum Dominum nostrum*; *d)* el *cuerpo* del prefacio, en que se desarrolla la idea propia de la misa; *e)* la *conclusión*, que sirve de transición al *Sanctus*. Empalma con el cuerpo del prefacio mediante las fórmulas: *Per quem* o *Et ideo...*

Sanctus-Benedictus.—El prefacio desemboca espontáneamente en el *Sanctus*. Más aún, se le puede considerar a éste como continuación de aquél. Esta es la razón de que antiguamente se cantase en el mismo tono (n.18 del *Kyriale)*. Al conseguir mayor autonomía y cesar de cantarlo el pueblo, adquirió mayor riqueza melódica. La polifonía halló en él un buen tema de inspiración.

No resulta fácil precisar cuándo penetró en la liturgia eucarística. No es nada improbable que se usase ya en los primeros siglos. Se halla en todas las liturgias. Sin embargo, no aparece en varias anáforas, por ejemplo, en la de la *Traditio* de Hipólito (s.III).

El texto está tomado literalmente de Isaías (6,1-3), salvo algunos pequeños cambios introducidos por la Iglesia.

Al *Sanctus* se añadió el *Benedictus qui venit* entre dos *Hosanna in excelsis*.

El canto del *Sanctus* pertenece al pueblo, como lo indica el final del prefacio: «cum quibus et nostras voces». Así se hizo durante mucho tiempo. En los *Ordines romani* se manda que lo canten los clérigos. Sin embargo, en otras partes sigue cantando el pueblo el *Sanctus* aún bastante tiempo después.

Dada la amplitud que adquirió el canto del *Sanctus* durante la época de la polifonía y para no cubrir con su canto el momento de la consagración, se impuso la costumbre de cantar el *Benedictus* después de la consagración, costumbre que hizo suya el *Caeremoniale episcoporum*, publicado en 1600, y a la que un decreto de 1921 dió carácter general. La reciente instrucción de la Sagrada Congregación de Ritos (n.27, d) vuelve a mandar que se canten seguidos, siempre que no se trate de una pieza polifónica.

[77] La mejor puntuación, adoptada ya por el nuevo *Ordo* de Semana Santa, es: «Domine, sancte Pater, omnipotens aeterne Deus».

Al *Sanctus* se toca la campanilla. También se solemnizaba su canto con el órgano. Su fin parece ser unirse al alborozo de los ángeles[78]. El uso de la campanilla en este momento tenía también como fin avisar sobre la inminencia de la consagración. Para ello, en algunas iglesias existía una ventanilla, en la cual el acólito tocaba una campanita para que los transeúntes pudiesen entrar a adorar la hostia consagrada. En otras partes se tocaba la campana de la torre con el mismo fin.

Presentación de las ofrendas («Te igitur... sancta sacrificia illibata»).—En la carta a Decencio de Gubio se habla de la *commendatio oblationis* y se dice que debe preceder a la lectura de los nombres. Este orden se conserva actualmente en el canon romano.

La primera parte del *Te igitur* es efectivamente una *commendatio oblationis*, una presentación de las ofrendas. Se vuelve en esta oración sobre las mismas ideas del ofertorio y de la *oratio super oblata* (secreta).

«No es improbable que en el canon romano de fines del siglo IV, a esta súplica de aceptación siguiese inmediatamente la oración *Quam oblationem* y la consagración. Esta trayectoria ha quedado rota con la inclusión de las súplicas intercesoras»[79].

La palabra *igitur* une esta oración con el prefacio. La interrupción en la marcha de la oración eucarística con el canto del *Sanctus* ha exigido ese *igitur* y la repetición de la idea de que el sacrificio se ofrece *per Jesum Christum*, que se había expresado ya en el prefacio.

Siguiendo un procedimiento estilístico muy frecuente en el canon, se expresa la misma idea, con algún pequeño matiz diferencial, con dos o más palabras: *rogamus ac petimus; accepta habeas et benedicas; haec dona, haec munera, haec sancta sacrificia illibata.*

La T del *Te igitur*, principio del canon para los amanuenses medievales, se convirtió en manos de éstos en una verdadera obra de arte. Su semejanza con la cruz les sugirió la idea de convertirla en la imagen de Cristo crucificado, que ocupaba toda la página.

Intenciones por las que se ofrece la misa.—Pocas han sido las liturgias que han resistido a la tentación de incluir dentro de la oración eucarística los nombres de aquellos que ofrecen o por quienes se ofrece la misa. En la liturgia romana penetraron en el canon durante el siglo V.

Actualmente se hallan distribuídas estas oraciones intercesoras entre el *Sanctus* (más concretamente después de la primera parte del *Te igitur)* y el *Quam oblationem*, antes de la consagración, y entre el *Supplices* y la doxología final después de aquélla.

El primer grupo está formado por una intención general: Iglesia y miembros más representativos, el *memento* de los vivos y una lista de santos intercesores. El segundo grupo, por el *memento* de los difuntos y otra lista de santos intercesores *(Nobis quoque peccatoribus)*. Existe, pues, una clara simetría entre ambos. La mención

[78] JUNGMANN, o.c., p.781.
[79] JUNGMANN, o.c., p.808.

de la Iglesia ***(in primis)*** **es como un preámbulo a ambos grupos de oraciones intercesoras.**

Primera parte de las súplicas intercesoras.—a) *In primis.*— La *Oratio fidelium,* de la que habla ya San Justino, y que se halla en todas las liturgias antiguas, seguía a las lecturas. En la liturgia romana fué suplantada por la *Deprecatio Gelasii,* que seguía al introito. Parte de esta *Oratio fidelium,* muy reducida desde luego y con una forma nueva, ha sido incorporada al canon. De la serie de intenciones enumeradas en aquélla no se han conservado más que unas cuantas: por la Iglesia, por el propio obispo, por la jerarquía en general y por el jefe del Estado. Esta última, en algunas partes nada más.

La interpretación y traducción de esta parte del canon ofrece alguna dificultad y, en consecuencia, ha dado lugar a múltiples interpretaciones.

In primis quae, puede tener tres sentidos: que te ofrecemos en primer lugar; (recíbelo...) en primer lugar porque te lo ofrecemos; (recibe) en primer lugar los dones que te ofrecemos.

Una cum, entre las múltiples interpretaciones posibles, parece lo más probable que esta expresión signifique aquí: en comunión con (te ofrecemos el sacrificio por la Iglesia, que está en comunión con...). Otra interpretación probable también es que el *una cum* expresa la comunión del celebrante con el papa y el obispo (te ofrecemos en unión con...).

La frase final, *Omnibus orthodoxis... et fidei cultoribus,* se refiere a los obispos [80].

En España y en algunas otras naciones se añade el nombre del jefe del Estado. Tal como se halla redactada actualmente esta oración, resulta un tanto violenta la mención del jefe del Estado aquí, cualquiera que sea el sentido del *una cum.* El orar por los gobernantes en la liturgia es costumbre que se remonta a los primeros siglos cristianos. San Pablo lo recomendaba ya [81].

b) *Memento de los vivos.*—Tanto en Oriente como en Occidente existía la costumbre de nombrar a ciertas personas durante la misa. El lugar en que esto se hacía variaba de unas partes a otras: en el ofertorio (liturgia galicana), dentro del canon, ya sea antes (Alejandría), ya después (Antioquía), etc.

Tampoco se seguía en todas partes el mismo criterio en la selección de los nombres que se habían de leer. En Oriente se tenía en cuenta la dignidad, los méritos y la ortodoxia. Se leían los nombres de los obispos, gobernantes, santos especialmente vinculados con aquella iglesia. Solía haber dos listas: una de personas vivas, otra de difuntos. En Occidente, en cambio, se nombraban aquellas personas que habían hecho la ofrenda, o más bien las más representativas. Esto explica por qué los nombres de los difuntos tardaron tanto en entrar en la misa romana.

[80] B. Capelle, *Et omnibus orthodoxis atque* [illegible] Mis. Hist. De Meyer (1946) p.137-150.
[81] 1 Tim. 2,2.

En la ya varias veces mencionada carta de Inocencio I a Decencio de Gubio se indica el lugar en que debían leerse y la razón por la cual se había dentro del canon: «ut inter sacra mysteria nominentur». Como es lógico, no se leerían los nombres de todos los asistentes, sino solamente algunos que lo habían merecido con alguna aportación especial, comprendiendo a los demás en una fórmula general, similar a la actual: *et omnium circumstantium.*

En el canon actual se dice que el sacerdote ore en silencio *pro quibus orare intenderit*. Estos son en primer lugar los que han encargado la misa.

La fórmula *Memento, Domine... Deo vivo et vero* es la fórmula con que se encuadraba la lectura de los nombres. Estos y todos los *circunstantes* eran los oferentes: *qui tibi offerunt hoc sacrificium laudis.* Esta fórmula, que expresa muy bien la mente de los antiguos cristianos, debió parecer demasiado dura cuando la liturgia se clericalizó en la Edad Media, y para suavizarla se añadió: *pro quibus tibi offerimus vel...* Invocación que rápidamente se generalizó en el siglo x.

c) *Communicantes.*—Gramaticalmente, el *Communicantes* está subordinado a la oración precedente. Carece incluso de verbo principal. Entre las soluciones propuestas, la más natural parece la patrocinada por Jungmann [82]. Después de *incolumitatis suae* habría que poner punto. La frase siguiente adoptaría esta forma: *Tibique reddunt vota sua, aeterno Deo, vivo et vero communicantes...* O sea, que la invocación de los santos aquí tiene por objeto dar más fuerza a la petición formulada en el memento.

La costumbre de incluir en el canon una lista de los santos la tomó Roma de Oriente, en que, como vimos, en los dípticos se incluían los nombres de aquellas personas a quienes se quería honrar: obispos, santos locales, etc. Roma incluyó también sus mártires, a los que hizo preceder el nombre de la Santísima Virgen y de los apóstoles [83].

La expresión *Infra actionem* que precede al *Communicantes* es una simple llamada, sin sentido donde se halla actualmente. Quiere decir que el *Communicantes*, que, como es sabido, varía en varias fiestas, y por ello se ponía en los manuscritos entre las fórmulas propias de la fiesta, se debía decir *infra actionem*, dentro del canon.

Nueva recomendación de las ofrendas y de los oferentes («Hanc igitur»).—La presencia de esta oración aquí, en el canon actual, resulta bastante difícil de comprender. Es una repetición de la primera parte del *Te igitur*. Vuelve a insistir en la petición de que Dios acepte la oblación.

El *Hanc igitur* no formaba parte del ordinario de la misa. Era una fórmula que se empleaba únicamente en ciertos días en que el sacrificio se ofrecía por algunas intenciones particulares: difuntos, misa nupcial, consagración de un obispo, de un sacerdote, de una

[82] O.c., p.532.

[83] En la distribución de los nombres se ha buscado la simetría. En el *Communicantes*: 1+12+12. En el *Nobis quoque*: 1+7+7.

virgen... El *Hanc igitur* especial de Pascua y de Pentecostés conserva ese carácter: *quam tibi offerimus pro his quoque quos regenerare dignatus es...*

Al multiplicarse las misas votivas, debió de resultar difícil el incorporar las intenciones al *Hanc igitur*. Por eso se le dió un carácter general y se le incorporó como pieza fija, en el canon, realizando para ello los cambios oportunos. En adelante se presentaría a Dios la ofrenda de todos los asistentes sin especificar. Esta intención general es la que expresan las palabras *servitutis nostrae* (clero) *et cunctae familiae tuae* (pueblo).

Según el *Liber Pontificalis* [84], la segunda parte del *Hanc igitur* la añadió San Gregorio Magno. Es muy posible que la reforma de San Gregorio consistiese en refundir esta oración y darle el carácter general que posee.

Petición de la transubstanciación (epiclesis).—En varias ocasiones hemos aludido a la epiclesis como una de las partes más importantes de la oración eucarística. Por epiclesis (ἐπίκλησις) se entiende la invocación para que descienda la virtud divina. La liturgia hace uso de esta forma de oración con bastante frecuencia. Durante la oración eucarística, la epiclesis adopta dos formas: unas veces se invoca esta virtud para que descienda y convierta el pan en el cuerpo de Cristo y el vino en su sangre; otras, para que el cuerpo y sangre de Cristo sean beneficiosos a los que lo van a recibir. Ordinariamente se invoca para esta obra al Espíritu Santo, mas también se invoca al Verbo, o en general a la virtud o gracia divinas. Aunque no tan explícitas, por lo menos en la redacción actual, como en otras liturgias, hallamos en la misa romana ambas epiclesis: *Quam oblationem* (preconsecrativa) y *Supplices* (postconsecratoria) [85].

El *Quam oblationem* forma ya un todo con el relato de la institución. No deja de tener razón Suárez cuando considera a esta oración «obscurior reliquis» [86]. En su redacción primitiva, tal como nos la ha conservado San Ambrosio (*De sacramentis* IV 5-21), resulta bastante más comprensible: *Fac nobis hanc oblationem adscriptam, ratam, rationabilem, acceptabilem, quod (quae) figura est corporis et sanguinis Domini nostri Iesu Christi*. Pedimos que nuestra ofrenda adquiera aquellas cualidades que exige el ser figura (signo sacramental) del cuerpo y sangre de Cristo.

En la redacción actual, la idea es muy semejante. Se pide, aunque de un modo indirecto, la transubstanciación. Es, pues, una verdadera epiclesis.

[84] Muratori, *Lit. rom. vet.* I 421.

[85] Se pueden distinguir cuatro tipos de canon:

1.º Los que tienen una epiclesis propiamente dicha, pero antes de las palabras de la institución.

2.º Los que tienen una invocación para llamar la gracia del Espíritu Santo sobre las oblatas y sobre los comulgantes después de la anamnesis (en Antioquía y en Capadocia).

3.º Los que presentan las dos oraciones sobredichas (así, tal vez, en algunas iglesias de Capadocia).

4.º Los que no poseen ni la una ni la otra de estas dos oraciones (Cabrol, *Le memorial du Seigneur* p.45).

[86] *De sacramentis* I 83.

«Se pide que la oblación sea *in omnibus* (enteramente), bajo toda relación, *benedictam* (consagrada); *ratam* (ratificada), es decir, reconocida, válida; *rationabilem*, espiritual, según el elevado concepto de la λογικὴ θυσία, que los latinos tradujeron *oblatio rationabilis*, y designa el sacrificio de Cristo, al cual es asociado el hombre; o también en el sentido de canónica, según las debidas formas: *acceptabilem*, agradable» [87].

Consagración [88].—En todas las liturgias, el relato evangélico de la institución constituye el núcleo de la oración eucarística. El deseo de cumplir lo más fielmente posible el *Hoc facite*... les llevó a copiar escrupulosamente las palabras y los gestos del Señor.

Los textos empleados por las liturgias no coinciden con ninguno de los relatos eucarísticos, aunque sí es fácil ver alguna mayor semejanza con alguno de ellos. La razón es obvia: cuando San Pablo y los sinópticos pusieron por escrito lo hecho por el Señor en la última cena, hacía ya tiempo que se venía empleando en las sinaxis eucarísticas el relato de la institución. Los escritores sagrados aprovecharon esta tradición, que había adquirido ya una cierta estructuración litúrgica.

Los textos litúrgicos que con toda razón podemos considerar de procedencia apostólica estuvieron sometidos a un continuo proceso evolutivo, que no cesó sino cuando las liturgias quedaron definitivamente fijadas. Esta evolución se realiza siguiendo ciertos criterios estilísticos o teológicos, propios de cada época y de cada región. También se nota la preocupación por una mayor aproximación a los relatos escriturísticos, completando el texto litúrgico con algunos detalles de aquéllos.

El texto del canon romano representa una forma más bien arcaica. Se nota en él la preocupación por lograr cierto paralelismo y equilibrio entre las palabras que se refieren al pan y al vino. También se ha procurado dar al relato una mayor solemnidad, multiplicando los epítetos conforme a los procedimientos estilísticos usados en todo el canon. Para que se pueda comprobar mejor esto, ponemos a continuación, en dos columnas, el texto del canon, señalando con bastardilla las partes que no se hallan en la Biblia o que se han repetido para lograr el paralelismo.

[87] RIGHETTI, o.c., p.344.

[88] «La consagración, verdadera acción de Cristo, realiza mediante la transubstanciación todo el misterio eucarístico: es sacrificio, que incluye la inmolación y oblación de la víctima; es adoración, acción de gracias, expiación, propiciación e impetración; es sacramento, que nos da, bajo las especies de pan y vino, al propio Cristo como manjar del alma; es Pascua cristiana, el mismo Cristo inmolado, resucitado; es prenda de vida eterna, semilla divina de inmortalidad».

CONSAGRACIÓN DEL PAN	CONSAGRACIÓN DEL VINO
Qui pridie quam pateretur,	**Simili modo postquam cenatum est,**
accepit panem	**accipiens** *et hunc praeclarum* **Calicem**
in sanctas, ac venerabiles manus suas,	*in sanctas, ac venerabiles manus suas,*
et elevatis oculis in caelum ad te	
Deum Patrem suum omnipotentem,	
tibi gratias agens,	item tibi gratias agens,
benedixit,	*benedixit,*
fregit,	
deditque discipulis suis,	*deditque discipulis suis,*
dicens:	dicens:
Accipite et manducate ex hoc omnes.	*Accipite et* bibite ex eo omnes.
Hoc est enim Corpus meum.	Hic est enim Calix Sanguinis mei...[89].

Anámnesis (recuerdo), ofrecimiento, petición de aceptación por parte de Dios («Unde et memores», «Supra quae»). La eucaristía es un sacrificio, el sacrificio de la nueva Ley. Es al mismo tiempo el memorial del Señor. En el momento de la consagración es cuando se representa (*re-praesentare* = presentar de nuevo) este sacrificio y cuando adquiere todo su sentido de memorial objetivo de la pasión y resurrección del Señor. En ese momento es cuando la Iglesia cumple el encargo de repetir lo que el Señor hizo en la última cena. Objetivamente, con la consagración está todo completo.

Las oraciones que siguen a la consagración tienen como fin exteriorizar el misterio que acaba de realizarse. La parte de la Iglesia ha quedado como eclipsada por la acción de Cristo, que en el momento de la consagración es el único que aparece. En las oraciones que siguen, la Iglesia vuelve a entrar en acción.

Casi todas las anáforas desarrollan los mismos conceptos en este momento: *a)* evocación de los principales misterios de la vida de Cristo, y *b)* ofrecimiento de la Víctima al Padre.

a) *Anámnesis.*—Respondiendo al mandato del Señor: *Haec quotiescumque feceritis, in mei memoriam facietis,* se evocan los misterios más importantes de la vida de Cristo. En el canon romano se mencionan la pasión, la resurrección y la ascensión, que forman el núcleo del misterio de Cristo y, por tanto, son los más directamente representados en la misa. En otras liturgias se añaden otros, como la encarnación, la epifanía e incluso la parusía final. Es una prueba

[89] Las palabras *mysterium fidei,* intercaladas en la fórmula de la consagración del vino, resultan bastante difíciles de comprender. Se ha dicho que eran un anuncio del diácono de que se acababa de realizar la consagración; que se decían en las misas en que recibían algunos el bautismo, para llamar la atención de los neófitos; se ha visto un precedente, que podría explicar el *mysterium fidei* del canon romano, en las *Constituciones apostólicas* (VIII 12,36), en que se dice: «He aquí el misterio de la Nueva Alianza; tomad, comed, esto es mi cuerpo». Para comprender esta expresión hay que tener en cuenta que en la época en que se introdujo en el canon, *mysterium* tenía el mismo sentido que *Sacramentum* y *fides,* más que la actitud interior de aceptación de una verdad, significa el objeto de esa aceptación: la economía de la salvación. Por tanto, el sentido podría ser: «Esta sangre es el sacramento que contiene todo el orden de la salvación propuesto a nuestra fe» (T. Maertens, *Pour une meilleure intelligence du Canon de la Messe IV: Au coeur de l'Eucharistie* p.212). Giovanni Lucchesi ha propuesto esta otra interpretación: «Este es el cáliz de mi sangre, signo de fidelidad (o garantía de autenticidad) de la nueva y eterna alianza» (citado por *L'Ami du Clergé* [1970] p.122).

evidente de que la Iglesia ha visto siempre en la eucaristía la síntesis de la economía de la redención.

b) *Ofrecimiento.*—Al memorial sigue inmediatamente el ofrecimiento del pan y vino consagrados. Es muy significativa la construcción de esta frase: *Memores... offerimus.* La víctima que ofrecemos es por sí misma un memorial. Ofreciendo, recordamos su pasión, resurrección y ascensión.

Lo que ofrecemos no nos pertenece, sino que lo hemos recibido de *tuis donis ac datis.* Por eso nos atrevemos a calificarlo de puro, santo e inmaculado. El oferente es la misma Iglesia, formada por el clero *(nos servi tui)* y por el pueblo *(sed et plebs tua sancta).* La eucaristía es también el sacrificio de la Iglesia.

Después de haber ofrecido la hostia pura, santa e inmaculada, y aun sabiendo que objetivamente le es siempre agradabilísima a Dios, puesto que es Cristo quien se la ofrece, y que es a sí mismo a quien se ofrece, como es al mismo tiempo ofrenda nuestra, y en este sentido puede serle más o menos agradable, pedimos *(Supra quae)* que la acepte *propitio ac sereno vultu,* como aceptó los sacrificios de Abel, Abrahán y Melquisedec.

Petición de una comunión fructuosa («Supplices»).—La oración siguiente vuelve a insistir en su primera frase sobre la aceptación por parte de Dios de nuestra oblación. Pide que un ángel lleve nuestra oblación al altar celestial. ¿Quién es este ángel? Muchas son las interpretaciones. Para algunos es el mismo Cristo, el *magni consilii Angelus* de Isaías; para otros, el Espíritu Santo; para otros, San Miguel... Creemos que es pedir demasiado al texto. Más que la expresión, más o menos metafórica, interesa la idea general. Entre nuestro sacrificio y el que Cristo ofrece incesantemente en el cielo hay una íntima relación; más aún, ambos son el único y eterno sacrificio. Nuestra oblación tiene valor por ser precisamente ese único y eterno sacrificio. Y como la Sagrada Escritura nos presenta a los ángeles rodeando el altar celestial, presentando nuestras oraciones y ofreciendo incienso, parecía natural hacerles intervenir en este momento.

La segunda parte, desde *Ut quotquot,* tiene el carácter de una epiclesis para pedir los frutos de la comunión. El hecho de que la anáfora de Hipólito de Roma, que podemos considerar predecesora del canon romano, traiga en este momento una epiclesis de este género, hace muy verosímil tal conjetura: *Et petimus ut mittas Spiritum tuum Sanctum in oblationem sanctae Ecclesiae...*

Segunda parte de las oraciones intercesoras («Memento» de los difuntos y «Nobis quoque»).—En la forma en que se hallan, estas dos fórmulas: *Memento* de los difuntos y *Nobis quoque,* constituyen evidentemente una segunda parte de las oraciones intercesoras. El paralelismo entre éstas y el *Memento* de los vivos y *Communicantes* es demasiado palpable.

Resulta, sin embargo, bastante difícil justificar históricamente la presencia de estas dos oraciones aquí.

Dípticos de los difuntos («Memento etiam»...).—Poco antes de la doxología final se interrumpe de nuevo el canon para orar por los difuntos. El momento es muy indicado para ello. En el *Supplices* se ha pedido el fruto de la eucaristía que se está celebrando. Es natural que la Iglesia quiera hacer partícipes de estos frutos a los miembros que han pasado ya a descansar con Cristo.

La fórmula empleada para encuadrar la lectura de los nombres es muy antigua. Sus expresiones nos llevan a las bellas inscripciones que los primeros cristianos ponían en las tumbas de sus difuntos. *Praecesserunt cum signo pacis, dormiunt in somno pacis, locum refrigerii...*, son fórmulas iguales o muy similares a las que hallamos en las catacumbas.

Su inserción definitiva en el canon es relativamente reciente. En pleno siglo XIV aún había algunos que no lo decían en los días de fiesta. Ya varios siglos antes, sin embargo, se había generalizado su uso. El *Memento* de los difuntos era una pieza que se intercalaba en el canon únicamente en ciertos días: cuando se aplicaba la misa por algún difunto.

Nobis quoque peccatoribus.—Después de haber rogado por los difuntos, pedimos por nosotros mismos. Bajo una forma distinta se vuelve a insistir en la idea del *Supplices*. Tal como se halla actualmente, esta oración no es difícil de entender. Una vez ofrecido y aceptado el sacrificio en la consagración, no queda más que aplicar los frutos de ese sacrificio. En el *Supplices* se pide por los que van a comulgar; en el *Memento*, por los difuntos. En el *Nobis quoque* piden los ministros por sí mismos. Desde luego, en rigor, el *Nobis quoque* se puede referir a toda la comunidad. Sin embargo, resulta un poco raro que se atribuya el calificativo de *peccator* a la comunidad. Por el contrario, es frecuentísimo que se lo llamen a sí mismos los ministros que sirven al altar.

Esta petición se refuerza con la intercesión de los mártires. Aun gramaticalmente—repetición innecesaria del *cum*—se ve que la lista de los mártires se ha ampliado posteriormente. La presencia de mártires no romanos parece ser otra prueba.

Doxología final.—El canon romano, como todas las anáforas, termina con una doxología. Esta consta de dos partes:

a) *Per quem haec omnia... et praesta nobis.*—Mucho se ha escrito sobre esta fórmula doxológica. Algunos [90] sostienen que ha formado siempre parte del canon y que se refiere a la eucaristía. Es la continuación del *Supplices*. La opinión general es que ha sido incorporada posteriormente al canon. Está probado que desde muy antiguo se bendecían en este momento algunos frutos del campo u otras cosas. Aun hoy se consagran en este momento los santos óleos el Jueves Santo. Lo que ha quedado en el canon parece ser la terminación invariable de estas bendiciones. Los sacramentarios ofrecen varios casos que dan pie a esta suposición.

[90] Entre ellos, C. CALLEWAERT, *La finale du Canon de la Messe*: «Rev. d'Hist. Eccles.» (1943) p.5-22.

No habiendo delante, en el momento en que se pronuncian estas palabras, más que el pan y el vino consagrados, a ellos parece que debe referirse el *Haec omnia*. Y ésta debió de ser probablemente la intención del que dió al canon la forma actual. Por otra parte, siendo la eucaristía, según una idea que hallamos ya en San Ireneo, la síntesis de toda la creación, que de este modo es elevada hasta Dios, no resulta demasiado descabellada esta suposición. Otro sentido muy posible también, y que encuadraría bien el plan primitivo de la anáfora, es el referir el *Haec omnia* a toda la creación. El sentido sería: «Has creado todas las cosas por medio de Cristo y nos las has dado». Sería un motivo más para tributarle el *omnis honor et gloria*.

b) *Per ipsum... per omnia saecula saeculorum.*—Esta doxología que cierra el canon tiene un sentido especial. No se trata aquí únicamente de una alabanza subjetiva a Dios. No se muestra el deseo de que Dios sea glorificado, sino que se afirma *(est)* que Dios trino recibe un honor y gloria perfectos *(omnis)*. El gesto que acompaña a estas palabras nos indica bien de dónde procede esa alabanza objetiva: el sacerdote toma la hostia y el cáliz y lo eleva. La eucaristía es en sí misma, independientemente de nuestro deseo, una alabanza perfectísima.

Amén final.—Varias veces hemos tenido ocasión de aludir a la importancia que siempre y en todas las liturgias ha tenido este amén. Se podría recoger una bella antología de textos patrísticos sobre él. Este amén es el único amén auténtico del canon. Los otros son añadiduras que carecen de verdadera razón.

Mediante el amén final, el pueblo ratifica la *eucharistia* que el sacerdote en su nombre ha pronunciado y realizado. Pastoralmente tiene un valor muy grande, como luego veremos.

Las principales ceremonias del canon

Además de las fórmulas eucológicas que acabamos de estudiar, forman parte de la gran oración eucarística numerosos gestos o ceremonias.

En la antigüedad, toda oración compuesta en estilo oratorio. como lo es el canon, iba acompañada del gesto retórico. Tratándose de una oración litúrgica, estos gestos tendían a estilizarse.

Más adelante influyeron otras orientaciones en el desarrollo del gesto litúrgico del canon. Por ejemplo, las corrientes alegóricas.

Posturas de los ministros y de los fieles.—La actitud clásica del orante cristiano de los primeros siglos era de pie, las manos elevadas, la mirada dirigida hacia oriente. En esta actitud permanecían todos, ministros y fieles, durante la oración eucarística. El celebrante ha conservado esa forma de orar. Siempre que las circunstancias no exigen otra cosa, el sacerdote ora en el canon con los brazos extendidos. En cambio, los fieles perdieron esa actitud durante la Edad Media. Preferían orar inclinados, como lo hacían los clérigos que rodeaban al pontífice. Después del primer milenio se va gene-

ralizando lentamente el orar de rodillas, que antes se empleaba únicamente en días de penitencia. Según las rúbricas actuales, los fieles deberían estar de rodillas durante toda la misa rezada, excepto durante el evangelio. Esta rúbrica ha caído ya en desuso. Hoy se tiende a revalorizar la oración hecha de pie. Cuando el sacerdote celebraba *versus populum*, los diáconos que le ayudaban se ponían detrás de él. En cambio, los subdiáconos se colocaban delante, en la misma dirección de los fieles. Al llevar el altar al fondo del ábside, todos los ministros se colocaron detrás del celebrante.

La señal de la cruz.—Uno de los gestos que más se repiten durante el canon—veintiséis veces—es la señal de la cruz sobre el pan y el vino. La costumbre de multiplicar las cruces durante el canon es bastante antigua. Un concilio de París, celebrado en 825, reacciona contra esa costumbre, que por entonces comenzaba a extenderse. «Ex quo consecrare coeperint usque ad finem pene sine intermissione crucis signaculo benedicunt».

¿Qué sentido tienen estas cruces? Muchas son las interpretaciones que se han dado. Creemos que lo más probable es que se trate simplemente de signos demostrativos estilizados. Vemos, en efecto, que por regla general se hace la señal de la cruz cuando se alude a las oblatas en general o al cuerpo y sangre presentes sobre el altar. Con la cruz se indica que la ofrenda a que se alude es aquella que se halla allí presente. Por otra parte, como la cruz es, desde muy antiguo, el modo normal de bendecir, cuando aparece esta idea se traza sobre la ofrenda la cruz.

En ambos casos nos encontramos con gestos expresivos que acompañan a las palabras de la oración eucarística. Por tanto, el verdadero sentido de la cruz nos lo han de dar las palabras a que acompañan.

La elección de la cruz como gesto significativo no podía ser más acertada, ya que la misa es la renovación del sacrificio de la cruz. Así, pues, estas cruces tienen también un sentido rememorativo y oblativo. Cuál de estos sentidos se ha de dar a cada cruz nos lo indicará en cada caso el contexto y las mismas palabras a que acompañan. No se olvide tampoco que el signo de la cruz es un sustituto de la fórmula *Per Christum Dominum nostrum*.

La inclinación y la extensión de las manos sobre las ofrendas.—Ambos gestos exteriorizan la idea de oblación.

La acción de extender las manos sobre la ofrenda es antiquísima. Habla de ella Hipólito en la *Traditio* y se halla representada en el cementerio de San Calixto. Era una manera de invocar el poder divino sobre la ofrenda, una epiclesis. También significaba la transmisión de los pecados del pueblo a la víctima, inspirándose en el Antiguo Testamento. Actualmente se emplea únicamente en el *Hanc igitur*. Su introducción en este momento es muy reciente, prácticamente con la reforma de Pío V. La costumbre anterior nos

la ofrece la siguiente rúbrica de Amalario: «Hic inclinat se usque ad altare dicens: Hanc igitur» [91].

La inclinación del cuerpo se repite con alguna frecuencia. La antigua costumbre romana era que todos los clérigos que asistían a la misa permaneciesen inclinados durante todo el canon: «Surgit pontifex solus et intrat in canonem; episcopi vero, presbyteri, diaconi, subdiaconi permanent inclinati» [92].

Ceremonias de la consagración [92*].—La misa es la reproducción de la última cena. Lo es en cuanto que la realidad, objeto de la celebración, es la misma. Y lo es también en cuanto que se repiten las palabras y gestos del Señor. Algunos gestos se han convertido en ritos completos. Así, el *fregit et dedit* ha dado lugar a la fracción y a la comunión.

Donde la preocupación por copiar lo que el Señor hizo se nota más es en la consagración. Al relato acompañan los gestos que éste evoca. Como Cristo, el sacerdote toma el pan o el cáliz, levanta los ojos, inclina la cabeza para expresar la acción de gracias y los bendice, haciendo sobre ellos la señal de la cruz [93].

La consagración se ha enriquecido con otras ceremonias que la evolución de la piedad ha ido exigiendo al correr del tiempo. A partir del siglo XI, como hemos visto, se manifiesta en el pueblo cristiano una gran estima de la presencia real y, como consecuencia, un deseo de contemplar la hostia consagrada y el cáliz. Para muchos, esta contemplación de las especies consagradas se convierte en el momento más importante de la misa. Se empezó aprovechando la pequeña elevación del *accepit panem*. El sacerdote elevaba la hostia de forma que pudiese ser vista por los fieles, y con ella en esta forma trazaba la cruz del *benedixit* e incluso a veces pronunciaba la fórmula consecratoria. Pronto se vió que esto podía dar lugar a que se adorase la hostia antes de ser consagrada. Para evitarlo se prescribió una elevación especial inmediatamente después de la consagración. La primera referencia a esta elevación y la razón por que se hacía nos la da a principios del siglo XII Odón de Sully, obispo de París.

También se introdujo entre los fieles la costumbre de arrodillarse en ese momento. El sacerdote siguió haciendo únicamente la inclinación. A partir del siglo XV también el sacerdote empezó a venerar las especies consagradas con una genuflexión. El misal de Pío V generalizó esta costumbre.

Para llamar la atención de los fieles se solía tocar una campanilla y en muchas partes incluso las campanas de la torre.

Para facilitar la contemplación de la hostia se acostumbraba a encender en este momento una vela.

91 *Eclog.* n.25.

92 *Ordo romanus I* n.88: ed. ANDRIEU, vol.2 p.96.

92* C. GARCÍA GAMBIN, O. S. B., *La elevación de la hostia*: «Liturgia», 7 (Silos 1952) [illegible].

93 Tenemos aquí un caso curioso de evolución de un concepto. La bendición del Señor tenía otro sentid.

Elevación menor.—Así se llama a la elevación que acompaña a la doxología final, y que actualmente, al multiplicarse en ese momento las ceremonias, no acompaña más que a las palabras *Omnis honor et gloria*. El fin de esta elevación no es mostrar a los fieles las especies consagradas, sino expresar que se ofrecen a Dios.

Principios pastorales

La gran oración eucarística es la oración presidencial por excelencia. Por tanto, le pertenece al celebrante. Los fieles la seguirán, uniéndose interiormente a la acción sagrada.

El prefacio, que, como antes todo el canon, se dice en voz alta, se ha de pronunciar de forma que toda la comunidad lo pueda oír. El canon propiamente dicho lo reza el sacerdote en voz baja. Con este silencio se ha pretendido rodear de misterio el momento culminante de la misa. Los fieles pueden seguir la oración del sacerdote con el misal.

La actitud básica de los fieles durante la gran oración eucarística es el silencio, pero un silencio que sea señal de plenitud, no de inactividad. El comentador ha de reducir sus intervenciones al mínimo. Al principio, hasta que los fieles aprendan a llenar ese silencio, se puede permitir mayor número de moniciones. Cuando no ha habido letanía de intenciones en el ofertorio, se pueden intercalar algunas en los mementos.

No es recomendable cantar o rezar comunitariamente durante el canon. Los momentos en que los fieles deben tomar parte activa exteriormente están bien determinados por la Iglesia. Son éstos: las respuestas al diálogo introductor, el canto del *Sanctus* y el amén final. Todas son de una importancia capital, y por ello se ha de tener gran cuidado de que el pueblo comprenda su sentido y los recite o cante en común.

«Está prohibido decir en voz alta juntamente con el sacerdote, en latín o en una traducción literal, ya lo hagan todos los fieles, ya un comentador, las partes del canon. Se aconseja, además, que se guarde un sagrado silencio desde la consagración hasta el *Pater noster*» (instr., n.14c).

«El *Sanctus* y el *Benedictus*, si se cantan en gregoriano, se han de cantar seguidos. En otro caso se ejecutará el *Benedictus* después de la consagración».

«Durante la consagración debe cesar todo canto, y, donde exista la costumbre, también el órgano y demás instrumentos musicales» (instr., n.27d, e, f).

La comunión *

Sentido de la comunión

La comunión no tiene pleno sentido si no se la concibe formando parte de una única celebración litúrgica, la *eucharistia*—sacrificio y sacramento al mismo tiempo—. Así apareció a los ojos de los apóstoles en la última cena: «Accepit Iesus panem et benedixit ac fregit, deditque» [94]. Comulgar es participar en el sacrificio eucarístico.

Los primeros cristianos veían en la eucaristía sobre todo su aspecto de banquete. La misa era el banquete sagrado en que toda la *ecclesia* reunida entraba en comunión con Cristo, participando en la *eucharistia.*

A esta idea de comunión vital con Cristo iba inseparablemente unida la idea de comunión por la caridad de unos cristianos con otros. La expresión ritual de esta idea la hallaron ellos en el hecho de participar todos de un mismo pan, partido para ser comido por cada uno de ellos. Tal era la importancia de este momento, que les llevó a dar a la eucaristía el nombre de *fractio panis.* Participar de la eucaristía por la comunión era considerado como entrar en comunión con Cristo y con la Iglesia. Por eso, porque así se expresaba mejor la *unión,* no se debía celebrar más que una *eucharistia.* Cuando la multitud de los fieles exigió que, además del obispo, celebrasen los sacerdotes otras misas para atender a los fieles de fuera de la ciudad, se trató de salvar esta unidad mediante el *fermentum,* como luego veremos.

A partir del siglo VIII [95], el rito de la comunión, lo mismo que hemos visto de otras partes de la misa, se clericaliza. También evoluciona el concepto que de la comunión tienen los fieles. La eucaristía, más que el alimento que ha de recibirse para poder vivir espiritualmente, es «el Señor» que exige una pureza absoluta de los que han de acercarse a El. Todo resulta poco para poder recibir la comunión: ayuno y abstinencia, abstención de las relaciones sexuales, etc.

Precisamente entonces es cuando se desarrolla el culto a la eucaristía-sacramento, fuera de la misa.

* *BIBLIOGRAFIA.*—B. Capelle, *Fraction et Commixtion. Amenagements souhetables des rites actuels:* «Maison Dieu», n.35 (1953) 79-94; M. Garrido, O. S. B., *La comunión dentro de la misa:* «Liturgia», 5 (Silos 1950) 341-346; Id., *La comunión de los fieles «extra missam» a través de los siglos:* ibid., 6 (1951) 82-88; Id., *La antífona «ad communionem»:* ibid., 6 (1951) 147-151; A. Lemonnyer, *Communion à la Messe.* Cours et Conf. des Semain. Litur. (1928) p.287-294; M. Andrieu, *Immixtio et consecratio. La consecration par contact dans les documents litturgiques du moyen âge* (París 1924); M. Brillant, *Eucharistia* (París 1934). Más bibliografía en A. Croegaert, *Les rites et prières du Saint Sacrifice de la Messe* vol.3 p.343-345; y en DAL, palabra Communion vol.3 col.2427-2465.

[94] Mt 26,26.

[95] Th. Maertens, *L'histoire de la comunion au service de sa pastorale:* «Par. et Lit.», 40 (1958) 254.

Formacion de la liturgia de la comunión

La evolución de la liturgia de la comunión sigue un proceso similar a la del ofertorio. Hasta el siglo IV no hallamos testimonios sobre la existencia de cantos u oraciones que acompañasen a la comunión. No es, sin embargo, improbable que se empleasen en algunas partes. En el siglo IV vemos aparecer el primer núcleo de la liturgia de la comunión tanto en Oriente como en Occidente. San Agustín dice que en su tiempo se había introducido la costumbre de cantar salmos durante la distribución de la comunión [96]. El mismo santo Doctor habla de una *gratiarum actio* después de la comunión. Esto nos permite afirmar que en Roma—no hay motivo ninguno que obligue a pensar que se tratase aquí de una costumbre local africana—existían ya el canto responsorial de la comunión y la postcomunión u *oratio ad complendum*. También está probada la recitación del *Pater noster* antes de la comunión, y tal vez el ósculo de paz.

Podemos, pues, afirmar que ya antes de la reforma de San Gregorio Magno el rito de la comunión se componía de los siguientes elementos: fracción del pan, *Pater noster*, ósculo de paz, distribución de la comunión, acompañada del canto de salmos, y la *oratio ad complendum*. Tenemos, pues, todos los elementos esenciales de nuestra misa. Algo más tarde se añade la *commixtio*.

Según el *Ordo romanus I*, que nos transmite la liturgia romana antes de haber recibido ésta el influjo del ambiente galicano, la ceremonia se desarrollaba así: *Pater noster*, seguido del embolismo *Libera nos, quaesumus, Domine; Pax Domini* y ósculo de paz, fracción del pan, mientras se canta el *Agnus Dei*; distribución de la comunión bajo las dos especies, acompañada del canto de la comunión. El pontífice cierra este rito y toda la misa con la *Oratio ad complendum* o *postcommunio*.

El siglo VIII marca también una nueva fase en la formación de la liturgia de la comunión. Las causas son las mismas que motivaron las nuevas ideas sobre la comunión a que en el párrafo anterior aludíamos. Hasta entonces la liturgia se había ido estructurando en función de la comunidad. Las fórmulas introducidas a partir de este siglo tienden a satisfacer la piedad personal del sacerdote. Esta piedad se basa en la clara conciencia de su indignidad y en la sentida necesidad de purificarse más y más. Las oraciones se dirigen directamente a Cristo. El desarrollo del rito de la comunión sigue la misma trayectoria que el del ofertorio.

La liturgia actual de la comunión

Comprende ésta:

1) El *Pater noster*, precedido de unas palabras introductorias y seguido de un embolismo. 2) La fracción. 3) La conmixtión. 4) Ag-

[96] «Hymni ad altare dicerentur de Psalmorum libro ... cum distribueretur populo quod fuisset oblatum» (*Retract.* II 11).

nus Dei. 5) Osculo de paz con la oración *Domine Iesu Christe.* 6) Preparación del sacerdote: *Domine Iesu Christe* y *Perceptio Corporis tui.* 7) Comunión del sacerdote. 8) Preparación de los fieles: *Confiteor...* 9) Comunión de éstos. 10) *Antiphona ad communionem.* 11) Abluciones, y 12) *Postcommunio.*

Como puede observarse por la simple enumeración, el plan de la liturgia de la comunión se ha conservado con relativa pureza. La principal diferencia se halla, como antes hicimos notar, en el excesivo desarrollo de los elementos de devoción personal del sacerdote a costa de la participación de la comunidad.

El «Pater noster».—Desde muy antiguo se relacionó la oración dominical con la comunión por su contenido general y, sobre todo, por la petición: *Panem nostrum quotidianum...* Es probable que se emplease como preparación para la comunión ya en la era apostólica. El hecho de hallarlo como tal en casi todas las liturgias hace más que probable tal suposición.

Salvo raras excepciones, el *Pater noster* ha pertenecido siempre al pueblo. Ordinariamente lo recita éste del principio al fin. En la liturgia mozárabe, el pueblo asiente a cada petición con el amén. La liturgia romana aquí, como en muchos otros casos, se ha mostrado poco propicia a conceder al pueblo el derecho a participar. Desde el siglo VII [98], y probablemente desde mucho antes, el pueblo participaba con la respuesta: *Sed libera nos a malo.*

La tendencia actual es devolver al pueblo la oración dominical. No hay fundamento para considerarla como oración presidencial.

En la liturgia romana precede al *Pater noster* un preámbulo: *Oremus: Praeceptis...;* y le sigue una ampliación o embolismo: *Libera nos, quaesumus.*

Las palabras introductorias son una justificación a nuestro atrevimiento *(audemus)* de pronunciar oración tan sublime. Téngase en cuenta que la oración dominical era objeto de la ley del arcano y que se la procuraba ocultar no sólo a los paganos, sino incluso a los mismos catecúmenos.

El embolismo amplía la última petición. El inciso *atque Andrea* resulta un tanto enigmático. Según la opinión más común, su inclusión se debe a San Gregorio Magno, cuya devoción al santo apóstol es bien conocida.

La fracción del pan.—En la misa romana actual, la fracción ha quedado reducida a su mínima expresión. Mientras pronuncia la conclusión del embolismo, parte la forma grande en tres trozos. El valor pastoral de esta acción, tan importante en otro tiempo y de tan rico contenido, es hoy casi nulo por la forma en que se hace.

La fracción era la ceremonia más llamativa de la misa, hasta el punto de dar nombre a toda la sinaxis eucarística: *Fractio panis.* Mientras los fieles se acercan con frecuencia a la comunión y comulgan con pan fermentado, la fracción del pan resulta una ceremonia impresionante. Los primeros *Ordines romani* describen mi-

[98] JUAN ARCHICANTOR, *Capitulare eccl. ord.* (SILVA-TAROUCA, 199ss).

nuciosamente este momento de la misa. Es fácil imaginarse lo que sería esta ceremonia en la que intervenía todo el *presbiterium*, que preparaba los trocitos de pan necesarios para distribuir la comunión a todos los asistentes.

A esta fracción, la más antigua y la más importante, se añadió durante algún tiempo otra fracción menos solemne, y que solamente realizaba el pontífice con el fin de obtener el *fermentum* que luego se había de enviar a todos los celebrantes suburbicarios para que lo mezclasen en su cáliz. Esta última es precisamente la que se ha conservado.

Durante la fracción principal se cantaba el *Agnus Dei*, que actualmente, al hallarse desplazado de su lugar, aparece como un canto de comunión. También se halla desplazado el *Pax Domini sit semper vobiscum*, que acompaña a la fracción. Su puesto está antes del ósculo de paz.

Conmixtión.—Con la conmixtión ha pasado algo parecido a lo que hemos observado en la fracción. Hasta tres clases de conmixtiones han existido. La más antigua y más importante era la que cada sacerdote debía hacer con el *fermentum* recibido del sacrificio celebrado por el pontífice. Se quería expresar con ella la comunión en la fe de aquéllos con éste y la unidad del sacrificio de Cristo. Esta conmixtión no tenía razón de ser en la comunión del pontífice.

Sin embargo, también éste empezó a mezclar su *fermentum* en el cáliz. Se pretendía significar la unidad del sacrificio presente con los sacrificios anteriores hasta el sacrificio de Cristo en la cruz.

Otra conmixtión tenía lugar a veces. El fin de ésta era, al parecer, consagrar el vino para la comunión de los fieles. Siendo éstos muchos, se necesitaba una cantidad bastante notable, cuyos recipientes resultaban incómodos sobre el pequeño altar empleado entonces, muy lleno ya con los panes. Se halló entonces esta solución: mezclar en el vino trozos de pan consagrado: *Sancta*. De este modo se consideraba al vino santificado. La fórmula primitiva que acompañaba a esta conmixtión era: *Fiat commixtio et consecratio*... Sobre el valor y sentido de esta frase se ha escrito mucho [99]. El concilio de Trento la suavizó en la forma en que se halla actualmente.

En nuestra conmixtión actual se hallan fusionadas las dos últimas. Se ha aplicado la fórmula empleada en la última a la segunda. Esto al menos parece lo más probable [100].

«Agnus Dei».—El *Agnus Dei* es un *confractorium*, o sea, un canto para ser ejecutado durante la fracción. En el *Agnus Dei* a quien se invoca es Cristo-víctima, presente en la eucaristía. Al quedar reducida la fracción a su mínima expresión, el *Agnus Dei* se convirtió en un canto preparatorio a la comunión, que se ejecuta mientras el sacerdote reza sus oraciones preparatorias y comulga.

99 Cf. Jungmann, o.c., p.[illegible]

100 Th. Maertens, p.352. Con el articulista opinamos que sería [illegible] esta parte de la misa, teniendo en cuenta la tradición y las exigencias pastorales.

La expresión final: *Dona nobis pacem,* y el hecho de acompañar al ósculo de paz permite relacionarlo también con éste.

El *Agnus Dei* es un canto del pueblo. Este, solo o juntamente con el coro, era el encargado de ejecutarlo. De ahí la sencillez de las melodías más antiguas, como la del *Agnus* ferial. Se repetía todas las veces que era necesario. En la Edad Media también el *Agnus* pasó a la *schola*, y los compositores le adornaron con ricas melodías. Las repeticiones se redujeron al simbólico número de tres.

El ósculo de paz.—El lugar primitivo del ósculo de paz era inmediatamente después de la *Oratio fidelium.* Era, como le llama Tertuliano, el *signaculum orationis.* Excepto en la liturgia romana, en que precede a la comunión, el ósculo de paz ha sido trasladado en todas las liturgias al principio de la liturgia sacrificial. Conserva, por tanto, poco más o menos, el lugar primitivo, aunque su función no es ya cerrar la oración, sino más bien preparar para la gran oración eucarística.

En la liturgia romana se le colocó al fin del canon, y de ahí, por lo menos desde San Gregorio Magno, pasó a formar parte de los ritos preparatorios a la comunión.

El ósculo de paz se lo daban todos a la vez, cada uno a su vecino. Después se introdujo la costumbre de tomar la paz del altar e ir transmitiéndosela sucesivamente unos a otros. A fines de la Edad Media se generalizó la costumbre de transmitir la paz por medio del *instrumentum pacis* o portapaz.

En la misa actual, el sacerdote dice, antes de dar la paz, la oración *Domine Iesu Christi, qui dixisti*... Su fin es preparar al sacerdote para ser instrumento digno de la paz. Lo normal sería que se suprimiese esta oración cuando no se da la paz, como se hace en las misas de difuntos.

El *Pax Domini*, que antes servía para anunciar el ósculo de paz, se halla ahora desplazado, o mejor dicho, conserva el lugar primitivo, y el que se halla desplazado es el ósculo de paz.

Distribución de la comunión.—La distribución de la comunión en la época de mayor pureza litúrgica estaba estructurada de forma muy semejante al ofertorio. Así aparecía mejor la relación existente entre ambos ritos. Los fieles se acercaban al altar para ofrecer sus dones antes del sacrificio y se volvían a acercar para retirarlos, transformados ya en el cuerpo y sangre de Cristo. Ambas procesiones tenían la misma estructura: un canto (ofertorio y comunión) para acompañar a la procesión, una procesión y una oración del presidente para cerrar la ceremonia (secreta y postcomunión).

Comunión del sacerdote.—Los dos ritos (ofertorio y comunión) han seguido una evolución paralela. Como el ofertorio, la comunión se recarga de apologías durante la Edad Media. Es también característico en ambos ritos la preocupación por hacer acompañar de oraciones o palabras de la Sagrada Escritura todas las acciones que antes se ejecutaban en silencio.

Las dos oraciones que preceden a la comunión del sacerdote son dos bellas apologías en que éste pide la pureza del alma para poder recibir dignamente al Señor. Todo en ellas delata su procedencia galicana:

Para acompañar las acciones que el sacerdote tiene que realizar en el momento de la comunión, se ha recurrido a la Sagrada Escritura: v.12 y 13 del salmo 115 y v.17 del 4 y las palabras del centurión. La fórmula que precede inmediatamente a la sunción del cuerpo y sangre de Cristo, se usaba ya en tiempos de San Gregorio Magno para la comunión de los fieles.

Comunión de los fieles.—El formulario empleado actualmente en la comunión de los fieles penetró en el ordinario de la misa muy tarde, prácticamente no antes de 1614, al ser incluídos en el *Rituale romanum.*

Es curioso observar cómo se ha llegado al rito actual. Para la administración del viático a los enfermos se solía emplear la parte de la misa que precede a la comunión: *Pater noster,* embolismo, ósculo de paz, etc. A partir del siglo IV, el rito del viático se transforma. Antes de administrar la comunión al enfermo, se le exige una especie de confesión y una profesión de fe. La confesión consiste en el rezo del *Confiteor,* el *Misereatur* y el *Indulgentiam.* La profesión de fe al principio se hacía expresamente, algo así como se hace aún actualmente en el Ritual toledano. Más tarde se concretó en el *Ecce Agnus Dei.* La fórmula *Corpus Domini nostri Iesu Christi...,* que el sacerdote pronuncia al administrar la comunión, se remonta en lo substancial por lo menos al siglo VIII. El amén debía decirlo el que recibía la comunión, como aún lo hacen los neosacerdotes en la misa de su ordenación. La forma más frecuente en la antigüedad era *Corpus Christi;* a lo que el comulgante respondía: *Amén.*

Modo de recibir la comunión.—Los fieles recibían la comunión de pie. Así lo hacen actualmente en Oriente. En Occidente se generalizó, aunque muy lentamente, en la baja Edad Media el recibir el pan consagrado—no el *sanguis*—de rodillas. El sacerdote ponía el pan en la mano de los fieles, y éstos se comulgaban a sí mismos.

Por el *Ordo romanus I* vemos que, por lo menos en Roma, los fieles permanecían en sus puestos. Los ministros pasaban por entre los fieles distribuyendo la comunión. En otras partes, los fieles se acercaban hasta el mismo altar para comulgar. Después se reservó este privilegio a los monjes.

Canto de comunión.—La historia del canto de comunión es similar a la del introito y ofertorio. Aparece hacia el siglo IV tanto en Oriente como en Occidente. El salmo preferido es el 33, por los versículos *Gustate et videte quam suavis est Dominus* y *Accedite ad eum et illuminamini.*

Para el canto de estos salmos parece que se empleaban ambas formas: la antifonal y la responsorial, según las épocas y lugares [101].

[101] Supone la forma antifonal el *Ordo romanus I:* «Mox ut pontifex coeperit in senatorio communicare statim schola incipit antiphonam ad communionem et psallunt».

A medida que el número de las comuniones se reducía, se fué acortando el salmo destinado a acompañar la distribución de la comunión hasta no quedar más que la antífona.

Las antífonas de la comunión están tomadas casi todas de la Biblia; mas, a diferencia de lo que sucede en el introito y en el ofertorio, no están sacadas, en general, del salterio, sino de otros libros, con frecuencia del evangelio de la misa.

Abluciones.—Mientras el coro canta la *Communio*, el sacerdote *se purificat*. El fin primero de este rito es la *ablutio oris*, y a ello se refiere el *se purificat* de la rúbrica. Es costumbre muy antigua el tomar algo después de la comunión para evitar que con la saliva se arroje alguna partícula. Esta es la razón por la que San Benito manda que el lector de semana tome algo antes de la comida de la comunidad [102]. A estas acciones puramente funcionales, sin contenido litúrgico especial, acompañan dos oraciones, que aluden, no a lo que el sacerdote hace en aquel momento, sino a la comunión recibida. La primera: *Quod ore sumpsimus, Domine...*, es una antigua postcomunión romana. La otra es de inspiración galicana. Al principio se usaron como oraciones de devoción privada tanto por los fieles como por el celebrante.

Postcomunión («Oratio ad complendum»).—El rito de comunión, lo mismo que el rito de entrada y el ofertorio, se termina con una oración presidencial: la *postcomunión*.

La acción de gracias después de la comunión es algo instintivo. La hallamos en todas las liturgias y desde muy antiguo. La liturgia romana, siempre sobria, lo hace mediante una breve, aunque densa, oración. La postcomunión está estructurada exactamente lo mismo que la colecta y la secreta y se rige por las mismas leyes estilísticas.

La postcomunión, como las demás oraciones romanas, se dirige al Padre *per Christum* y no como se suele hacer en las oraciones de acción de gracias modernas, en que la atención se fija en Cristo, presente en nuestra alma. Sólo en un sentido amplio se puede considerar a la postcomunión una acción de gracias. Suelen estar concebidas de la siguiente forma: en la primera parte se recuerda nuestra participación en el sacrificio; en la segunda se pide alguna gracia especial. A veces se hace alguna alusión al misterio del día.

Las postcomuniones contienen todo un tratado sobre la eucaristía, sacrificio y sacramento, tal como lo concebían los Santos Padres, autores, por otra parte, de la mayoría.

Frecuencia de la comunión

En la Iglesia de los primeros siglos, todos los que asistían a la misa comulgaban. No se concebía la asistencia sin la participación en el sacrificio. Los que no podían comulgar eran invitados a retirarse al terminar las lecturas. Más aún, la comunión era más fre-

102 «Lector hebdomadarius accipiat mixtum priusquam incipiat legere, propter communionem sanctam» (*Regul.* 38).

cuente que la misa, ya que, mientras ésta se celebraba únicamente los domingos y ciertos días de la semana, muchos comulgaban todos los días, para lo cual llevaban a sus casas la eucaristía. Sobre esta costumbre poseemos numerosos testimonios [103].

A partir del siglo IV disminuye la frecuencia de la comunión. San Juan Crisóstomo se queja de que los fieles no comulgan [104]. Este absentismo a que se refiere el Crisóstomo, debía ser bastante general en Oriente, puesto que San Ambrosio [105], refiriéndose a algunos que no comulgaban más que una vez al año, dice que obraban como los orientales, *quemadmodum graeci in oriente facere consueverunt.*

En Occidente se mantuvo durante más tiempo la comunión frecuente, mas también aquí, a pesar de los decretos de los sínodos, se fué haciendo cada vez menos frecuente, excepto en los monasterios, en que se mantuvo algo más. El concilio de Agde (506), en que se inspiraron numerosos concilios posteriores, se vió obligado a mandar que se comulgase por lo menos en las tres pascuas. En 1215, el concilio Lateranense limita aún más esta obligación, señalando como mínimo la comunión anual por Pascua, de donde se deduce que eran muchos los que no comulgaban ni siquiera una vez al año.

Entre las causas que llevaron a los fieles, aun a los piadosos, a alejarse de la comunión, hay que señalar la mentalidad especial creada en la Edad Media, y a que varias veces hemos aludido, que hacía ver en la eucaristía, no el alimento que es necesario recibir con frecuencia para vivir, sino al Señor, que viene a nosotros y que exige una absoluta pureza de aquellos que han de recibirle. El hombre medieval parecía tener por lema el *Probet seipsum homo et sic de pane illo edat...* de San Pablo.

En el siglo XVI se suscita un movimiento en favor de la comunión frecuente, del que se hace eco el concilio Tridentino, que, a su vez, le imprime un nuevo ritmo.

El jansenismo, con su rigorismo, frena en algunas partes la frecuencia en la recepción de la eucaristía.

San Pío X, con su decreto *Sacra Tridentina Synodus*, de 20 de diciembre de 1905, dejó bien clara la conveniencia de la comunión frecuente e incluso diaria, y expuso las condiciones exigidas para ello. Esta importante decisión pontificia dió un extraordinario impulso a la frecuencia de las comuniones.

El movimiento litúrgico, al arrojar nueva luz sobre la íntima relación existente entre la misa y la comunión, ha contribuído también poderosamente al pujante florecer eucarístico actual.

[103] Varios de estos testimonios pueden verse en RIGHETTI, vol.2 p.507.
[104] *In Eph.* hom.3,4: PG 62,29.
[105] *De sacram.* 5,4,25.

La administración de la eucaristía fuera de la misa

Fué norma general durante el primer milenio, y aun después, que la comunión se recibiese dentro de la misa a que se asistía. Se entiende, siempre que no hubiera necesidad de hacerlo en otro momento, como en caso de enfermedad.

Sin embargo, se usaba con mucha frecuencia ya desde los tiempos apostólicos la comunión privada en las propias casas. Estas comuniones tenían lugar cuando no se celebraba la misa o no se podía asistir.

La causa de que se empezase a comulgar fuera de la misa fué el temor a que se alargase demasiado la misa. Mientras los fieles se retiraron antes de la comunión, como se hacía en la misa romana hasta el siglo VIII, no se sintió la necesidad de atrasar la comunión. Al adquirir la bendición final una gran importancia y exigirse a los fieles que esperasen a que se les impartiese, se vió la conveniencia de retrasar la comunión al fin de la misa, para que los que no habían de comulgar pudiesen retirarse. La comunión, sin embargo, aunque desplazada del lugar que litúrgicamente le corresponde, seguía formando parte de la misa. El primer testimonio sobre el particular lo hallamos en un decreto de Angilberto de San Riquier († 814) en que ordena que los niños comulguen al final de la misa en Navidad y Pascua. Con ello se pretendía aligerar la misa en esos días en que las comuniones eran más numerosas. La práctica de retrasar la comunión hasta el fin de la misa se generalizó mucho.

Un nuevo paso, más trascendental que el anterior, se dió hacia el siglo XVII, sobre todo en las iglesias conventuales. Para facilitar la comunión se empezó a administrar fuera de la misa y sin relación con ésta. La comunión fuera de la misa se convirtió casi en norma en los siglos siguientes. La causa hay que buscarla en la pérdida del sentido litúrgico. La comunión constituye para los cristianos de esa época «un todo» independiente de la misa. Es un encuentro con el Señor, y no una participación en el sacrificio de Cristo.

El rito para la administración de la comunión fuera de la misa está inspirado en la comunión de los enfermos.

La comunión como viático

Ha sido norma universal de la Iglesia que los cristianos saliesen de este mundo confortados con el cuerpo del Señor. Aun a los pecadores, a quienes se les había privado de la comunión por toda la vida, se les administraba en el momento de abandonar este mundo. La disposición del concilio de Elvira que ordena que «a algunos pecadores *nec in finem dandam esse communionem*», es una excepción.

Las primeras alusiones claras datan del siglo III, mas es evidente que ya existía esta costumbre mucho antes.

La comunión era llevada ordinariamente por un ministro sagrado: un diácono, como da a entender San Justino en la descripción de la misa tantas veces citada, o un sacerdote. Costumbre que,

hecha ley, ha llegado hasta nosotros. En la antigüedad era muy frecuente, y siguió siéndolo, aunque no tanto, hasta bien entrada la Edad Media, el confiar a un simple fiel el llevar el viático. Existiendo como existía la costumbre de llevar a sus casas la eucaristía, es natural que, sobre todo durante las persecuciones, se confiase este encargo a cualquier persona. Casos en que aparecen simples fieles llevando la eucaristía a enfermos o encarcelados son muy frecuentes. Es bien conocido el de San Tarsicio. Eusebio [106] nos transmite una carta de Dionisio de Alejandría († 264) en que se habla de un niño que por encargo del sacerdote, imposibilitado para hacerlo personalmente, llevó la comunión a un anciano llamado Serapión, que se hallaba en peligro de muerte. Mientras los fieles reciben la comunión bajo las dos especies, se nota cierta incertidumbre sobre la administración del viático bajo la especie de pan únicamente o bajo las dos especies. Dados la dificultad y el peligro que supone el llevar de un lugar a otro el vino, resultaba mucho más cómoda la administración de la comunión a los enfermos bajo la especie de pan exclusivamente. Por eso se la prefirió con alguna frecuencia. Sin embargo, la costumbre contraria fué también muy frecuente hasta el siglo XII. Santo Tomás, en la *Summa* [107], pone aún la objeción: *Vinum nocet quibusdam infirmis*, y se responde a sí mismo diciendo que, tomado en pequeña cantidad, no hace daño y que, por otra parte, no es necesaria la comunión bajo las dos especies. Lo que supone que en su tiempo aún se administraba la comunión bajo las dos especies. Para conciliar las dos tendencias se introdujo la costumbre de administrar la comunión con pan empapado en el sanguis. Esta solución intermedia la hallamos en Occidente hacia el siglo VI, y debió de inspirarse en las liturgias orientales en que tal forma de administrar la comunión está aún vigente.

La preocupación por que la eucaristía fuese el *viático* que acompañase y fortaleciese al cristiano en el momento del paso de esta vida a la otra, les llevó a repetir varias veces la comunión en el mismo día. Cuando se creía llegado el último momento, se introducía al enfermo en la boca la eucaristía. Si después mejoraba, se volvía a repetir la comunión al presentarse de nuevo el peligro. Abundan los testimonios sobre el particular durante los siglos IV y V [108].

Rito del viático.—La administración del viático, según el Ritual romano, comprende tres partes: *a)* Bendición de la casa del enfermo, que coincide con el rito ordinario de bendición de las casas. *b)* Administración de la comunión, que, salvo pequeños detalles, coincide con la fórmula empleada para administrir la comunión fuera de la misa. La razón de esta igualdad está en que el rito de la comunión fuera de la misa se tomó del rito de la comunión a los enfermos. *c)* Reserva del Santísimo, una vez vuelto el sacerdote a la iglesia.

[106] *Hist. eccles.* 6,44.
[107] 3 q.74 a.1.
[108] Estos testimonios pueden verse en RIGHETTI, II 402. Sobre el viático en el siglo XII puede verse el trabajo de Dimas Pérez Ramírez en «Liturgia», 4 (Silos 1949) 117-123.

En España se emplea para la administración del viático el llamado *Manual toledano*, en que se hallan combinados elementos romanos con otros sacados de antiguos rituales hispanos. Nota característica del ritual español es la solemnidad con que se envuelve la administración del viático. La formación de este ritual empieza en el siglo XIII y se generaliza en el XIV. El actual data del siglo XVI [109].

Nota peculiar también del rito empleado en España es el uso que en él se hace de la lengua vulgar. En lengua vulgar están una larga profesión de fe dialogada, una exhortación que hace el sacerdote al enfermo después de la comunión y otra exhortación final a los que han acompañado al Santísimo.

AYUNO EUCARÍSTICO

Como prueba de respeto, se acostumbró a recibir la eucaristía en ayunas desde la antigüedad. Tertuliano [110] e Hipólito de Roma [111] parecen suponer en Occidente la ley del ayuno, o por lo menos la costumbre, muy generalizada, de tomar la eucaristía *ante omnem cibum*. Para Oriente no hallamos testimonios hasta más tarde. A finales del siglo IV y principios del V, la ley del ayuno eucarístico se había generalizado ya, como lo afirma, entre otros, San Agustín, diciendo que *per universum orbem mos iste servatur* [112]. En la Edad Media se observó con todo rigor esta ley, llegándose incluso a veces a exigir el ayuno a los ministros y al mismo pueblo que asistían a la misa, aunque no comulgasen. Esta ley no se urgía, como es natural, en especiales circunstancias; por ejemplo, cuando se administraba a enfermos. En algunas partes, para imitar lo más fielmente posible lo que el Señor hizo en la última cena, se comía el Jueves Santo, como lo habían hecho los apóstoles. San Agustín [113] menciona ya esta costumbre, que perduró hasta fines de la Edad Media.

La ley del ayuno eucarístico ha permanecido inmutable hasta hace poco, en que la constitución apostólica *Christus Dominus*, de Pío XII, y una ulterior instrucción del Santo Oficio (6 de enero de 1953) establecieron una nueva disciplina más suave, inspirada en motivos pastorales. Hasta tres horas antes de la misa para los sacerdotes y de la comunión para los fieles se puede tomar toda clase de alimentos y bebidas. Hasta una hora antes, bebidas no alcohólicas. El agua no rompe el ayuno.

RESERVA DEL SANTÍSIMO

Hemos visto cómo durante los primeros siglos existía la costumbre de llevar la eucaristía a sus casas para poder comulgar durante la semana. No sabemos si también se reservaba la eucaristía

[109] IRENEO GARCÍA ALONSO, *El Manual toledano: historia, contenido y compilación de sus formularios en lengua vulgar*: Liturgia, 13 (1958) 180. El mismo número, dedicado al Ritual, contiene otros artículos sobre varios manuales particulares de España que ayudan a formarse una idea completa de la rica tradición española sobre el particular.

[110] Ad ux. 2,5.

[111] CONNOLLY, *The so-called Egyptian Church Order* p.68.

[112] *Epist.* 54 *ad Ianuarium*.

[113] *Epist.* 54 *ad Ianuarium*.

de un modo oficial. Es probable que se hiciese así por si se necesitaba administrar la comunión a algún enfermo.

¿Se reservaba también el pan y el vino consagrados que sobraban después de recibir la comunión todo el pueblo? Por las *Constituciones apostólicas* sabemos que en el siglo IV, y en Antioquía por lo menos, se llevaban a la sacristía. En algunas partes, las especies consagradas sobrantes se quemaban, en otras se enterraban o eran consumidas por los niños o por los clérigos. Siendo así que todos comulgaban en la misa y que las especies reservadas no se las hacía objeto de culto, aunque sí de sumo respeto, no había motivo para conservarlas. Unicamente se guardaba lo que se creía necesario para los enfermos.

Al introducirse la costumbre de comulgar fuera de la misa y, sobre todo, al hacerse objeto de un culto especial al Señor presente en la eucaristía, la reserva del Santísimo adquirió una gran importancia y constituyó un fin en sí misma.

La primera comunión de los niños

La costumbre de solemnizar la primera comunión de los niños es muy reciente, no anterior al siglo XVII. Lo mismo hay que afirmar de la catequesis preparatoria. El criterio seguido acerca de la edad en que los niños han de ser admitidos a la mesa eucarística ha variado mucho a través de la historia. La comunión postbautismal era general en los siglos IV y V tanto en Oriente como en Occidente. Se administraba aun a los recién nacidos. Lo ordinario era que se les administrase sólo bajo la especie de vino. El sacerdote derramaba con una cucharilla unas gotas en la boca del niño o bien le daba a chupar el dedo humedecido en el sanguis. Esta costumbre duró hasta los siglos XI y XII, en que desapareció la comunión bajo las dos especies.

Sobre la frecuencia con que se administraba la comunión a los niños carecemos de datos. Lo ordinario era que no se les administrase sino en casos excepcionales. De modo habitual no se les permitía hasta haber alcanzado cierta edad. Sin embargo, parece haber reinado una gran variedad sobre el particular. El concilio Lateranense IV (1215) dispuso que todos los fieles que habían llegado al uso de razón estaban obligados a confesarse y comulgar por Pascua. Sobre cuándo se puede considerar que un niño ha llegado al uso de razón, han discutido mucho los teólogos. El criterio más generalizado hasta Pío X fué el de Santo Tomás, que señala los diez u once años [114]. El decreto *Quam singulari* (1910), de Pío X, estableció como edad hábil para hacer la primera comunión cuando el niño empieza a razonar, o sea, hacia los siete años.

Pastoral de las primeras comuniones [115].—Para ser completa y objetiva, la pastoral de las primeras comuniones debe ver en este acto la iniciación solemne en la plena participación, tanto externa como

[114] IV. *Sent. dist.*9 a.5 q.4.
[115] Augusto Pascual, *Pastoral de las primeras comuniones*: «Liturgia», 15 (1960) 65ss

interna, en el sacrificio de la misa. Considerar la primera comunión únicamente como el primer encuentro del niño con Cristo es poco pedagógico, ya que, si al niño no se le habla más que de recibir al Señor, no verá nunca la relación que la comunión guarda con la misa.

Otra idea que ayudará al pastor de almas a plantear con claridad la pastoral de las primeras comuniones es considerarla como la culminación de la iniciación cristiana. La comunión viene a completar lo que el bautismo y la confirmación habían comenzado. La primera comunión constituye al cristiano en el estado de mayor de edad a los ojos de la Iglesia.

Catequesis preparatoria a la primera comunión.—Según lo dicho anteriormente, ésta debe comprender:

1.º Explicación de la misa, sobre todo en su aspecto de banquete, poniendo bien de relieve que la comunión es la participación en ese banquete. Insistir en la presencia de Cristo en la eucaristía.

2.º Iniciarles en la participación activa en la misa. La primera comunión debe marcar un paso en este sentido.

Principios pastorales

La comunión se ha de recibir, a ser posible, dentro de la misa, después de haberlo hecho el sacerdote [116]. Las nuevas normas sobre el ayuno eucarístico facilitan mucho esto.

También es conveniente, por ser más expresivo, que se comulgue con hostias consagradas en el mismo sacrificio [117].

Hay que llevar a los fieles al convencimiento de que la comunión sacramental forma parte de la misa. Oír la misa sin comulgar resulta, en cierto sentido, anormal. Aunque, por otra parte, toda comunión es una participación en el único y eterno sacrificio de Cristo, y por eso, cuando no es fácil recibirla dentro de la misa, se puede hacer en cualquier otro momento.

Sobre la participación de los fieles en el rito de la comunión, ténganse en cuenta los siguientes principios:

El *Pater noster*, que, según la tradición, es una oración de la comunidad, en la misa romana *in cantu* ha adoptado la forma de una oración presidencial que los fieles escuchan. Se puede considerar como un resto de la antigua participación el canto de la última frase: *Sed libera nos a malo*, por los fieles. La instrucción (n.32) ha devuelto la oración dominical al pueblo en las misas rezadas. «Siendo el *Pater noster* una antigua y apta oración para la comunión, pueden rezarle todo él los fieles, juntamente con el sacerdote, en las misas rezadas, mas únicamente en latín, excluída toda recitación en lengua vulgar. Todos añadirán: Amén».

La fracción y la conmixtión, tal como se realizan actualmente, no poseen gran valor pastoral. Es deseo de muchos liturgistas modernos que se revisen ambas, sobre todo la fracción, con miras a la pastoral. Da la casualidad que tanto la fracción como la conmix-

116 *Mediator Dei* n.148; *Rubricae Breviarii et Missalis Romani* n.502.
117 Ibid.

tión que hemos heredado son las menos interesantes desde el punto de vista pastoral [118].

El rito de la paz se puede realizar mediante el portapaz, siempre que antes se haya explicado al pueblo su sentido. El abrazo no es practicable ni recomendable más que en grupos muy homogéneos.

Las dos oraciones preparatorias para la comunión son oraciones personales del sacerdote. Por tanto, en las misas comunitarias se ha de prescindir de ellas. Los fieles las pueden rezar en particular. El comentador puede leer en ciertas ocasiones una paráfrasis en voz alta para ayudar a los fieles a prepararse para la comunión.

Cuando se administra la comunión dentro de la misa, se omiten la confesión y la absolución. Se dicen, sin embargo, el *Ecce Agnus Dei* y el *Domine non sum dignus (Rubri. Brev. et Mis. Rom.*, n.503).

Se acercan a comulgar a ser posible procesionalmente. Cuando, por ser muchos los comulgantes, uno o varios sacerdotes ayudan al celebrante a distribuir la comunión, éstos comenzarán y terminarán la distribución al mismo tiempo.

«La *antiphona ad communionem* ordinariamente se ha de cantar mientras el sacerdote celebrante sume el Santísimo Sacramento. Mas si se ha de dar la comunión a los fieles, empiécese el canto de dicha antífona cuando el sacerdote distribuye la comunión... Terminada la *antiphona ad communionem*, sobre todo si se alarga la comunión de los fieles, está permitido cantar otro canto latino que corresponda a la sagrada acción». La *antiphona ad communionem* se puede repetir intercalada en un salmo, en la misma forma que el introito y ofertorio (inst., n.27,c).

Durante las abluciones, los fieles pueden dar gracias en privado.

Rito de despedida

Sentido de este rito

Es normal que toda asamblea convocada oficialmente no se disuelva hasta que, también oficialmente, se declare clausurada. La *ecclesia* reunida para celebrar la *eucharistia* debe ser disuelta por el que la preside, por el celebrante.

El rito de despedida tiene un doble fin: disolver la asamblea, dando permiso a los fieles para retirarse a sus casas, y prepararles con la bendición para que su vida en el mundo sea una prolongación de la misa.

La idea de que la misa no termina cuando termina litúrgicamente, sino que debe proyectarse sobre toda la vida del cristiano la expresan la mayor parte de las liturgias, con el deseo de que los cristianos vivan en la paz. La paz, con toda la riqueza de contenido que tiene en el cristianismo, es el fruto de la celebración eucarística.

[118] Cf. Th. Maertens, *L'histoire de la communion au service de sa pastorale*: «Par. et Lit.», 40 (1958) 353; B. Capelle, *Fraction et commixtion. Amenagements suetables des rites actuels*: «La Maison Dieu», n.35 (1953) 79-94.

Liturgia actual del rito de despedida

Una vez más nos hallamos con un rito sobrecargado con elementos provenientes de diversos ambientes: *Oratio super populum* (en cuaresma), *Ite missa est, Placeat*, bendición del celebrante y evangelio de San Juan. De todos estos elementos, los más antiguos son la *Oratio super populum* y el *Ite, missa est*.

Oratio super populum [118*].—Por los documentos antiguos [119] vemos que era bastante general cerrar la sinaxis eucarística con una oración que servía de bendición. Todo inclina a creer que la liturgia romana tenía también esta bendición final y que ésta no era otra que la *Oratio super populum*. De hecho, en el sacramentario Leoniano, el más antiguo (s.VI), contiene 160, una para cada misa; en el Gelasiano (hacia el 700) contiene ya sólo 68, y en el Gregoriano (s.VII-VIII) tiene únicamente en las misas de cuaresma.

El no decirse más que en cuaresma y la fórmula que precede: *Humiliate capita vestra Deo*, han favorecido la idea de que se trata de una oración penitencial, aunque no hay motivo para considerarla tal. Es, como hemos dicho, una bendición final sobre el pueblo antes de dirigirse a sus habituales ocupaciones. En ella el sacerdote no se expresa en primera persona: *Nos*, como lo hace en las demás oraciones, sino que intercede como mediador y pide para el pueblo la bendición divina.

Ite, missa est.—En todas las liturgias existe una despedida. En Oriente se dice: «Salid (o salgamos) en paz». En algunas liturgias se especifica: «En la paz de Cristo». Semejantes a éstas son las expresiones empleadas en Occidente: *Procedamus in pace* (liturgia ambrosiana), *Sollemnia completa sunt in nomine Domini nostri Iesu Christi; Votum completum nostrum sit acceptum cum pace*. Es digno de notarse que en todas las liturgias se menciona la paz. La liturgia romana es una excepción.

La fórmula romana *Ite, missa est* tiene probablemente su origen en la vida social de la época. Con expresiones semejantes, en efecto, se cerraban algunas reuniones en la Roma pagana. De ahí que sea la menos cristiana de las fórmulas empleadas en este momento. La palabra *missa* tiene aquí el mismo valor que *dimissio*, despedida. La Iglesia cristianizó esta expresión haciendo preceder el saludo *Dominus vobiscum*. Los fieles se dan por enterados mediante la aclamación *Deo gratias!*

Pasado el primer milenio, se generalizó la costumbre de sustituir el *Ite, missa est* por el *Benedicamus Domino*, fórmula conclusiva del oficio, en ciertos días. Desde la promulgación del nuevo Código de las rúbricas se emplea éste únicamente cuando sigue a la misa alguna procesión u otro acto litúrgico (*Rubricae*..., n.507). En las

[118*] M. Palacios, O. S. B., *Oratio super populum*: «Liturgia», 4 (1949) 65.
[119] Así, por ejemplo, según el libro octavo de las *Constituciones apostólicas*, después de la oración de acción de gracias, el diácono ordena: «Inclinaos delante de Dios por su Cristo y recibid la bendición». A continuación el obispo pronuncia una oración de bendición, y el diácono disuelve la asamblea.

misas de difuntos se emplea casi desde la misma época el *Requiescant in pace.*

Durante mucho tiempo la misa terminaba aquí. Sin más, el sacerdote se retiraba al *secretarium.*

Placeat y ósculo del altar.—Despedidos los fieles, sigue en algunas liturgias una despedida del altar. Para ello, en la liturgia romana, y esto se hacía ya en la liturgia estacional, el celebrante besa el altar. Este ósculo es como una réplica del ósculo que le dió al principio de la misa. Desde el siglo IX, por lo menos, acompaña al ósculo la oración *Placeat tibi, sancta Trinitas* en muchas partes [120].

Bendición final.—A continuación, el sacerdote se vuelve al pueblo y traza sobre él la señal de la cruz, *semel tantum* si es simple sacerdote y tres veces si se celebra misa pontifical. Esta bendición se omite cuando no se dice *Ite, missa est (Rubricae...* n.508).

Esta bendición es muy reciente. En los siglos XVI y XVII aún no la habían admitido varias órdenes. Los cartujos no la han admitido nunca. En muchas partes, sin embargo, se venía usando desde mucho antes. Según Jungmann [121], el origen de esta bendición hay que buscarlo en la costumbre de que nos hablan los *Ordines romani*, según la cual el pontífice, al trasladarse del altar al *secretarium*, iba dando la bendición a los diversos grupos, como aún actualmente lo hace el obispo cuando pasa por medio de una multitud.

Ultimo evangelio.—La extraña costumbre de leer el prólogo del evangelio de San Juan al fin de la misa es también muy reciente. A principios del siglo XVII no se había generalizado aún. Es de todos conocida la devoción que en la Edad Media se tenía a esta perícopa evangélica y el valor taumatúrgico que se le concedía. Por otra parte, la lectura reposada de ese sublime fragmento evangélico resultaba sumamente apropiada para después de la comunión. Por eso, y por otras causas que no es fácil precisar, se extendió la costumbre de decirlo privadamente después de la misa o mientras el sacerdote se dirigía a la sacristía [122].

Las oraciones de León XIII

Fuera ya de la misa se rezan, por decreto de León XIII del 6 de enero de 1884, *in missis lectis*, tres avemarías y una salve. En 1887 mandó el mismo Sumo Pontífice que se dijesen también las dos oraciones *Deus, refugium nostrum...* y *Sancte Michael Archangele...* Finalmente, Pío X permitió que se añadiese la triple invocación: *Cor Iesu sacratissimum, miserere nobis.*

Vuelta a la sacristía.—Luego el sacerdote se dirige a la sacristía rezando el cántico *Benedicite.* Es éste como una réplica del salmo

[120] Así lo dice expresamente el sacramentario de Amiens (IX): Expleto officio, sanctum osculetur altare dicens: Placeat tibi, sancta Trinitas.

[121] O.c., p.162ss.

[122] Se suprime el último evangelio: *a)* en las misas en que se ha dicho *Benedicamus Domino; b)* en la tercera misa de Navidad; *c)* en la misa del domingo de Ramos, en que sigue la bendición y la procesión de los ramos; *d)* en la misa de la vigilia pascual; *e)* en las misas de difuntos cuando sigue la absolución; *f)* cuando sigue a la misa alguna consagración, según las rúbricas del Pontifical romano *(Rub. Brev. et Mis. Rom.* n.510).

Iudica me del principio. Su elección no puede ser más acertada. Después de celebrar la *eucharistia*, brota espontánea la invitación a la naturaleza a que también ella alabe a Dios.

Principios pastorales.—Las partes que conviene poner más de relieve son la despedida: *Ite, missa est* (o *Benedicamus Domino)*, a cuyo anuncio han de responder los fieles con la aclamación *Deo gratias!*, y la bendición. Una monición en este momento sería muy oportuna.

«Mientras el sacerdote bendice a los fieles al fin de la misa, debe callar el órgano; el sacerdote celebrante debe pronunciar las palabras de la bendición de forma que puedan entenderlas todos los fieles» (instr., n.27,9).

Mientras sale el sacerdote, se puede ejecutar algún canto de acción de gracias. Las oraciones de León XIII deben suprimirse en las misas cantadas o conventuales. Pueden suprimirse: 1.º, cuando la misa se celebra para una boda o con motivo de una primera comunión, de una comunión general, de una confirmación, de una ordenación o de una profesión religiosa; 2.º, cuando a la misa sigue otra función o ejercicio piadoso; 3.º, cuando hay homilía; 4.º, cuando la misa es dialogada, solamente los domingos y días de fiesta. Los ordinarios pueden permitir que se recen en lengua vulgar [123].

El culto a la eucaristía fuera de la misa

«La eucaristía es un sacrificio y es también un sacramento, y se distingue de los demás sacramentos en que no sólo produce la gracia, sino que contiene de forma permanente al autor de la misma gracia. Cuando por eso la Iglesia nos ordena adorar a Cristo escondido bajo los velos eucarísticos y pedirle a El los bienes espirituales y terrenos de que siempre tenemos necesidad, manifiesta la fe viva con la cual cree presente bajo aquellos velos a su Esposo divino, le manifiesta su reconocimiento y goza su familiaridad íntima» [124].

El concilio de Trento [125] estableció como dogma de fe que Cristo debía ser adorado con culto de latría externo en el sacramento de la eucaristía y que, por tanto, podía tributársele culto con especiales festividades, con procesiones, exponiéndole públicamente para que todos le pudiesen venerar, etc. Con esa definición defendía la costumbre universal de la Iglesia, atacada violentamente por los protestantes.

El culto a la eucaristía es uno de los fenómenos más llamativos del cristianismo del último milenio y uno de los puntales de la vida espiritual del pueblo cristiano.

Durante los once primeros siglos no se puede hablar de culto a la eucaristía fuera de la misa. Existe, sí, un gran respeto e incluso

[123] Decreto de la Sagrada Congregación de Ritos: AAS. 7 de mayo de 1960.
[124] *Mediator Dei* n.164: AAS., p.509.
[125] Sess.13,56.

veneración a la eucaristía, como lo manifiestan la preocupación por colocarle en lugares decentes y el cuidado de que ni siquiera una partícula cayese en tierra. Sin embargo, este respeto no se traduce en un verdadero culto público hasta pasado el primer milenio. Y esto únicamente en Occidente, pues en Oriente ni siquiera actualmente existe nada que se pueda comparar a nuestro culto eucarístico.

A fomentar el culto a la eucaristía contribuyó de un modo especial la reacción que produjo en la Iglesia la doctrina de Berengario (1000-1088), que negaba la presencia real de Cristo. Los cluniacenses y cistercienses, primero, y luego las órdenes mendicantes, contribuyen no poco a difundir la veneración a la eucaristía.

Un hecho importantísimo para la difusión del culto eucarístico fué el que se sacase de la sacristía y se le colocase sobre el altar. No es claro si este cambio fué efecto del naciente entusiasmo por honrar a Cristo en la eucaristía o si, por el contrario, precedió a este movimiento y contribuyó a crearlo. De todas formas es evidente que la presencia del Santísimo sobre el altar era una invitación a que se le hiciese objeto de un culto especial y a que la veneración que se venía tributando al altar, como representación de Cristo y a las reliquias en él encerradas, se trasladase a Cristo presente en la eucaristía.

Lo cierto es que desde el siglo XI, en que hallamos las primeras pruebas del culto externo a la eucaristía, éste no cesa de aumentar, adquiriendo nuevas formas y arrastrando cada vez a masas más nutridas hasta llegar a los congresos eucarísticos de nuestros días, en que toman parte millones de cristianos venidos de todos los continentes.

Vimos ya el movimiento de fervor que suscitaba la elevación del cuerpo y sangre de Cristo en la misa. Veamos ahora otras formas de devoción eucarísticas.

Exposición del Santísimo Sacramento. Las Cuarenta Horas

La exposición pública del Santísimo a la veneración de los fieles se introdujo en el siglo XIV. Desde el momento que se concedía tanta importancia a la contemplación de la hostia consagrada, era natural que se buscase el modo de prolongar esta contemplación durante el mayor tiempo posible. Donde primero tomó cuerpo la exposición fué en el norte de Europa. La fecha preferida parece que era al principio la fiesta del Corpus. Después de la procesión se dejaba expuesto el Santísimo sobre el altar.

Las rúbricas actuales distinguen dos clases de exposición: mayor, en que la hostia se coloca en la custodia; y menor, en que permanece dentro de la píxide.

La práctica de exponer el Santísimo ha dejado huellas en el arte litúrgico. Para facilitar la visión de la hostia se colocaba detrás del altar, formando parte del retablo, un templete, a veces de propor-

ciones monumentales, donde se exponía el Santísimo. Las custodias también tienen su origen en la exposición del Santísimo y en las procesiones eucarísticas.

Las Cuarenta Horas son una exposición de características especiales. El que se tenga expuesto el Santísimo precisamente durante cuarenta horas seguidas se debe a la creencia de que el Señor estuvo en el sepulcro cuarenta horas. «Ab hora mortis usque ad diluculum resurrectionis horae sunt quadraginta» [126].

La práctica de las Cuarenta Horas nace en Italia a mediados del siglo XVI y se extiende rápidamente por obra del capuchino lombardo Giuseppe de Fermo, de San Antonio M. Zacarías, de San Carlos Borromeo, de San Ignacio y de otros santos de la época.

Clemente VIII organizó en Roma en 1592 las Cuarenta Horas en un turno anual, de forma que siempre estuviese expuesto el Santísimo en alguna de las numerosas iglesias de la ciudad.

El fin de las Cuarenta Horas era obtener la paz y la concordia entre los pueblos.

La *Instructio Clementina*, dada por Clemente XII en 1705, contiene las normas a que ha de atenerse esta práctica.

PROCESIONES EUCARÍSTICAS

El fervor eucarístico popular de la baja Edad Media halló en las procesiones la forma más indicada para exteriorizar sus sentimientos. El Santísimo era llevado procesionalmente en múltiples ocasiones y con los más distintos motivos. «La coronación de los reyes y reinas, las victorias sobre los enemigos, la liberación de cualquier pública calamidad, a veces algunos sucesos de importancia secundaria se conmemoraban con una procesión teofórica» [127]. En los países germánicos era frecuente llevar el Santísimo para conjurar un peligro o para bendecir los campos. Mas la procesión eucarística por excelencia, que ha llegado a nosotros con todo su esplendor, es la del Corpus. Aparece a finales del siglo XIII y se extiende por todas partes en el siglo siguiente. Al principio, la hostia consagrada era llevada en copones o cálices. Por tanto, oculta a los ojos de los fieles. Más adelante, para satisfacer mejor la devoción popular, se llevaba en custodias que permitían su contemplación. Estas custodias adquirieron grandes proporciones en algunas partes y se convirtieron en verdaderas obras de arte. Hay custodias en forma de torre, de relicario, de cruz, de cáliz o copón, de sol, etc. España ha sido la tierra clásica de las custodias procesionales [128]. Pocas son las iglesias de alguna importancia que no posean alguna. También ha sido España la que mejor ha conservado el esplendor de la procesión del Corpus y su sentido de homenaje popular a Cristo, presente en la eucaristía.

[126] SAN AGUSTÍN, *De Trinitate* 4,6.
[127] RIGHETTI, II p.547.
[128] M. TRENS, *Las custodias españolas* (Barcelona 1952).

Bendición con el Santísimo

Otra manifestación del culto a la eucaristía lo tenemos en la bendición con el Santísimo.

Era muy frecuente en la Edad Media terminar los oficios con una bendición. Esta bendición se daba con un objeto: la patena, las reliquias de algún santo, los santos óleos, etc. Las procesiones y misas en honor de la eucaristía se terminaban impartiendo la bendición al pueblo con el Santísimo. Se solía cantar el *Tantum ergo*. A las palabras *Sit et benedictio*, el sacerdote trazaba con la hostia una cruz sobre el pueblo presente.

Los primeros testimonios datan del siglo XIV.

La bendición con el Santísimo conserva aún su carácter conclusivo. Ordinariamente sigue a vísperas o algún ejercicio piadoso.

TERCERA PARTE

LITURGIA DE LOS SACRAMENTOS Y SACRAMENTALES

CAPÍTULO 10

NOCION DE SACRAMENTO

I. Noción etimológica de sacramento

Sacramento, verbalmente considerado, es la traducción latina de la palabra griega *mysterion*.

Se han dado diferentes procedencias etimológicas de la palabra *mysterion*. Unos la hacen derivar de *myein* = cerrar, en un sentido principalmente de cerrar la boca y los ojos, con el fin de que nada den de lo que han recibido.

Otros creen que procede del verbo *myeo* = iniciar a uno en una cosa oculta, secreta, sagrada.

Como de la misma etimología nada se obtiene, se ha determinado el sentido de la palabra por el uso de la misma. Se ha visto que originariamente tuvo un sentido religioso.

1. USO EN EL MUNDO GRIEGO

a) **En el culto.**—Se designa con ella la celebración cúltica en la que se representa la esencia de alguna deidad mediante ritos sagrados y sólo delante de los iniciados, que por esto tienen cierta parte en aquella divinidad.

b) **En la filosofía.**—En la filosofía designa esta palabra las doctrinas recónditas y profundas que se consideraban como una iniciación hacia Dios. La filosofía tenía para ciertas escuelas helenísticas el mismo fin que los misterios: la contemplación de las cosas divinas.

c) **En el gnosticismo.**—Significa el conocimiento profundo del origen y redención del hombre; más aún, en este conocimiento se realiza la misma redención (deificación).

2. USO EN EL MUNDO JUDÍO

a) **En los LXX.**—Además del sentido profano (= cualquier secreto) y del sentido técnico helenístico (= ceremonias religiosas de los gentiles, Sap 14,15), *mysterion* significa:

Secreto consejo de Dios: «Haec cogitaverunt et erraverunt... et

nescierunt mysteria Dei» (Sap 2,21ss). Se refiere al consejo de Dios acerca de la salvación; pues aquí *mysteria* son los decretos de Dios que se refieren al destino del hombre: «... quoniam Deus creavit hominem inexterminabilem, et ad imaginem similitudinis suae fecit illum» (Sap 2,23).

Una cosa no accesible al entendimiento humano y que no puede ser conocida sin revelación: mysteria se llaman en el libro de Daniel a la interpretación y significación de los sueños en los cuales Dios revela de un modo velado las cosas futuras (Dan 2,18ss; 2,27ss). *Mysterium* escatológico es el anuncio velado de los hechos que Dios destina para el futuro. Estos hechos sólo son conocidos por Dios y sólo por El pueden ser revelados, y comprendidos por aquellos que han sido inspirados por el Espíritu divino (Dan 4,9).

b) **En la literatura apocalíptica.**—*Mysteria* son los consejos de Dios que han de ser revelados en los últimos tiempos; los misterios que ya existen en el cielo y que han de ser revelados al fin de los tiempos. Así, en el libro apócrifo de Henoch, *mysterion* significa el consejo de Dios referente a los novísimos: juicio, retribución final, gloria futura.

3. Uso en el Nuevo Testamento

a) **En las epístolas paulinas.**—En San Pablo, el uso de esta palabra es frecuente y de suma importancia. En los sinópticos sólo aparece una vez y su interpretación es difícil; además, no es improbable que exista ahí un influjo paulino (Mc 4,11).

De las veintiuna vez que aparece este vocablo, seis presentan el mismo contexto: se desarrolla el tema del gran misterio de la salvación, que ha sido revelado por Dios y cuya predicación se encomendó al apóstol San Pablo (1 Cor 2,7-10; Rom 16,25-26; Col 1, 26-27; Eph 18,10; 3,3-7.8-12).

En este misterio San Pablo distingue dos aspectos:

a) *Mysterion* = consejo de Dios acerca de la salvación *(in gloriam nostram,* 1 Cor 2,7); existen en la esfera divina *(in luce inaccessibili,* Eph 1,4), oculto en Dios desde la eternidad (Eph 3,9; Rom 16,25), escondido no sólo a los hombres, sino también a los principados y potestades (1 Cor 2,9; Eph 3,9; Col 1,26).

Este consejo de salvación es fruto de la libre voluntad de Dios, de su amor (Eph 1,9, *mysterium voluntatis suae)* y de la sabiduría divina, que propiamente es la madre de este consejo de salvación.

b) *Mysterion* = en cuanto revelado *(effectum)* en la economía de la salvación. Como el *mysterion* en sí considerado es el fruto de la libre voluntad de Dios, así su *revelación* se realiza por la libérrima dispensación y gracia de Dios (Eph 1,9 = *secundum beneplacitum eius,* Rom 16,26):

En el tiempo establecido por Dios.
Los hombres elegidos por Dios.
Por razones inspiradas por el mismo Dios.
Primera revelación hecha en la Escritura Sagrada (Antiguo Tes-

tamento) *in figura-obscure* = sólo entendida en los tiempos mesiánicos (Rom 16,26).

Segundo, en Cristo realiza y manifiesta Dios su consejo de salvación: Cristo está, pues, en el centro del misterio, es el mismo misterio; no sólo porque ha obrado la salvación del género humano (Col 1,14-20; Eph 1,7), sino también en cuanto que por su presencia continuada (mística) es mediador de los bienes de la salvación en los redimidos («vos estis in Christo Iesu», «Christus in vobis», 1 Cor 1,30; Col 2,9).

Ut notum faceret vobis mysterium voluntatis suae, secundum beneplacitum eius, quod proposuit in eo, in dispensatione plenitudinis temporum, recapitulare omnia in Christo, quae in caelis et quae in terris sunt (Eph 1,9-10). Cristo, con su obra total de la redención, reconciliación, de la unión del universo en sí mismo, es *mysterion:* el «misterio de Cristo».

Por esa unión, la vocación de los gentiles a la salvación en Cristo pertenece a la medula del misterio (Col 1,27; Rom 16,26; Eph 3,1-8). Por eso la nueva comunidad que resulta de esta unión de judíos y gentiles es la Iglesia, que manifiesta por su misma existencia la *multiformem sapientiam Dei*, es decir, el misterio de salvación *in Christo Iesu Domino nostro* (Eph 3,10ss). El acto por el que Cristo hizo esta reconciliación, esta unión, es su pasión, su muerte; por eso San Pablo anuncia a los cristianos como *Mysterium Dei... Iesum Christum et hunc crucifixum* (1 Cor 2,1).

El *mysterion* referido a la cruz adquiere en San Pablo caracteres sorprendentes: como objeto del misterio aparece toda la historia humana. El misterio es la cruz de Cristo, pero en todas sus perspectivas, incluyendo no sólo la glorificación, sino también la edificación de la Iglesia *(ex iudaeis et gentilibus)* y nuestra adopción sobrenatural. Más aún, en la cruz se ha de ver el cumplimiento de todas las promesas y figuras del Antiguo Testamento y, por lo mismo, como el centro hacia el cual afluye y en el que se encierra toda la historia de la salvación.

Comparando esta doctrina del Apóstol con lo que hoy se entiende por *mysterium* en teología, se puede decir que:

El «mysterion», en un sentido concreto, significa algún acto de la obra de nuestra salvación.

En su realidad histórica, significa el nacimiento de Cristo, su pasión, su muerte..., en cuanto estos hechos contienen la obra de Dios hecha para nuestra salvación.

Ciertamente se encuentra este sentido en San Pablo, con la diferencia que se llama misterio a todo el plan de la salvación y no a cada uno de los hechos aisladamente considerados.

En su realidad cúltico-simbólica, significa la acción sagrada por la cual se representa la obra salutífera de Dios. En este sentido, los ritos sacramentales se llaman *misterios*. En esta significación no aparece la palabra *mysterion* en San Pablo, al menos no directamente. (El concilio de Trento dice que en 1 Cor 4,1 se hace alusión a la potestad de los apóstoles sobre los *sacramenta*: Dz. 931.) Existe tam-

bién el lazo de unión entre el *misterion* paulino y la celebración cúltica, aunque no expresamente enunciado, en cuanto que el *mysterion*, es decir, Cristo, no es un hecho pasado, sino una realidad presente y operante: «Christus in nobis», «nos in Christo». Esta realidad del misterio, según la predicación paulina, se funda ciertamente en la celebración cúltica: en el bautismo, por el cual *induimur Christum;* en la cena del Señor, por la cual se nos da una participación del cuerpo y de la sangre de Cristo.

En un sentido abstracto, significa la doctrina de la salvación divina; mas no hay que restringir la significación del misterio paulino a un misterio puramente doctrinal.

La única vez que se encuentra la palabra *mysterium* en los sinópticos es en el texto *vobis datum est nosse mysteria regni caelorum* (Mt 13,11; Lc 8,10); en Mc 4,11 se dice: *mysterium regni Dei.*

El «mysterion» del Nuevo Testamento y los «mysteria hellenistica»

a) **Misterios helenísticos.**—1.° Pertenece a su esencia la obligación de la iniciación (los que quieren participación en aquellas celebraciones cúlticas han de recibir primero algunos ritos de consagración *(parva mysteria);* a los no iniciados se les niega el conocimiento y la participación estricta en los misterios. Los iniciados se conocen entre sí con especiales signos y se obligan a una estrechísima ley de silencio.

2.° Todos los misterios prometen a los iniciados la salvación «per communicationem vitae cosmicae». Los mitos y las fiestas de los misterios tienen íntima relación con el cambio de la vegetación y con el principio y fin de la vida humana. Las mismas deidades están sujetas al cambio (muerte), pero no sucumben. Son deidades pacientes, y sus «pasiones» se representan en el drama cúltico.

3.° El centro de la celebración de los misterios es la unión consecratoria entre la deidad paciente y los que participan en la celebración del misterio cúltico, que así reciben una participación «in facto divino», y por ello en la vitalidad divina. Esta unión se hace en las acciones sagradas, simbólicas (abluciones, vesticiones, banquetes sagrados, descensiones simbólicas...).

b) **Relación de los misterios helenísticos con el misterio cristiano.**—Se ha pensado muy diversamente acerca de las relaciones de la religión cristiana y el mundo helenístico.

Algunos han negado toda relación del mundo helenístico con las celebraciones cúlticas cristianas.

Otros han estrechado tanto estas relaciones, que parece que la religión cristiana depende esencialmente del ámbito helenístico [1].

Otros, por fin, admiten cierta dependencia de los misterios paganos, pero sostienen con vigor que, esencialmente, el cristianismo ha sido creado por revelación divina.

[1] Cf. LOISY, *Les mystères païens et le mystère chrétien* (Paris 1930).

En el campo religioso se han usado con frecuencia los símbolos y cosas afines. Estos son más o menos los mismos en casi todas las religiones, porque las formas fundamentales del culto no dependen del arbitrio humano; sino que están insertadas en la misma naturaleza.

Puede haber cierta relación, por medio de estos símbolos, entre las celebraciones cúlticas paganas y cristianas; mas este contacto del cristianismo, en su ámbito histórico, con los misterios paganos, se ha de probar científicamente, no con simples conjeturas.

Dios, como dueño de la historia humana, pretende un fin en toda la historia de la religión de la humanidad. Tal fin se podía conocer antes de la venida de Cristo. En ese período no sólo aparece la *crisis* o juicio de Dios (Rom 1), sino que es también una especie de preparación pedagógica.

Sobre esto han discutido muy diversamente los autores modernos.

Con respecto a nuestra cuestión se ha de decir que el *misterio* en la Iglesia antigua (en San Pablo) tiene un sentido distinto al misterio helenístico. Sin embargo, se encuentran muchos puntos de contacto con el Antiguo Testamento, especialmente en los libros sapienciales y en Daniel. Se encuentran también algunas analogías en las fórmulas de los apócrifos, de modo particular en el libro de Henoc.

De todo esto se puede deducir que:

1.º Puede concederse que San Pablo, al predicar el Evangelio a hombres imbuídos en la cultura helenística pagana, usó de algunas imágenes comunes a los mismos, mas con un sentido trascendente infinitamente superior al que ellos podían imaginar.

2.º Existe una oposición en la terminología paulina y la de los misterios cúlticos de los griegos. En primer lugar, San Pablo nunca habla de los misterios en plural, y faltan en él los vocablos característicos de los misterios cúlticos paganos: *mystes, hierophantes*..

3.º El *mysterium* paulino es el consejo de la salvación de Dios en favor de los hombres y su ejecución por el Cristo histórico en su vida mortal y a través de su Iglesia. Nunca designa directamente San Pablo una acción cúltica en relación con el *mysterium*, lo cual es esencial en las religiones mistéricas. *Mysterion* no es un vocablo frecuente en el Nuevo Testamento.

4.º Falta en San Pablo también la nota característica de los misterios paganos: la obligación del silencio o disciplina del arcano. San Pablo inculca la predicación del misterio de Cristo.

5.º Diferencias fundamentales: no obstante las diferencias apuntadas, son más profundas las contenidas en el concepto mismo del misterio cristiano y de los misterios paganos.

El misterio cristiano es el misterio de la revelación de Dios en la persona histórica de Cristo; supone, pues, un monoteísmo riguroso y proclama la fe en Cristo crucificado *sub Pontio Pilato*, *stultitia* para los griegos (1 Cor 1,23) a causa de la cruz. Por el con-

trario, los misterios cúlticos paganos suponen muchas leyendas y una vaga inquietud religiosa.

Es un misterio de elevada exigencia moral; por el contrario, los misterios paganos están imbuídos enormemente en el naturalismo y sensualismo.

Es un misterio de redención del pecado mediante la gracia. En los misterios helenísticos se trata de la muerte y resurrección cósmica (fisiología) de la vegetación. Aun en los cultos mistéricos posteriores, más desarrollados y perfeccionados, existe una gran distancia de la vida que se da en los misterios de Cristo.

Luego, en esta cuestión, la terminología del Nuevo Testamento es una terminología simplemente griega, cuyo sentido se diferencia grandemente del sentido que tenía en las religiones cúlticas paganas.

Uso del término «mysterion» en la literatura cristiana antigua

Se ha utilizado mucho el término misterio y sus equivalentes en la literatura cristiana antigua:

San Ignacio de Antioquía lo utiliza en el mismo sentido que San Pablo, es decir, referido a la salvación del género humano por Cristo. Mas ya se notan algunas diferencias: aparece el término en número plural, *mysteria*, y se lo relaciona con actos cultuales; por ejemplo, cuando llama a los diáconos *mysterion Iesou Christou* (*Trall.* 2,3).

La *Didajé* llama a la Iglesia misterio cósmico (11,11).

San Justino aplica este término a la religión cristiana para que designe:

a) Los hechos fundamentales de la salvación, en primer lugar el nacimiento de Cristo (*Diál.* 43,3); su pasión y su muerte (*Diál.* 74,3); el mismo Cristo (*Diál.* 44,2).

b) Las figuras y acontecimientos del Antiguo Testamento en cuanto tienen carácter de tipo para el Nuevo (*Diál.* 44).

Nunca lo utiliza para designar el culto cristiano.

San Ireneo de Lyón le da un doble sentido:

a) Para designar los misterios gnósticos, que lo usaban con mucha frecuencia, y lo ataca porque los gnósticos sólo lo utilizaban para designar la doctrina esotérica comunicada por Cristo sólo a pocos.

b) En el sentido paulino: *consilium salutis Dei* y su realidad.

San Clemente de Alejandría, junto con los demás representantes de la escuela teológica de aquella ciudad, hubo de elaborar una terminología especial. De los 91 lugares en que aparece la palabra *mysterion* en Clemente Alejandrino, la tercera parte se refiere a los misterios cúlticos helenísticos, que él mismo conoció y los impugna fuertemente por su inmoralidad.

Esto no obstante, llama a la misma religión cristiana *mysteria Verbi*, y la expone a los mismos lectores paganos con los mismos

términos técnicos de las religiones cúlticas para hacerse entender: por eso propone el bautismo como «rito de iniciación en los misterios del Verbo» *(Pedag.* I 26,1), y al *Logos* como *Mystagogo.*

Generalmente, el término *mysterion* no lo refiere Clemente al culto cristiano; para eso emplea el término sinónimo de *symbolon*, especialmente cuando refiere el sentido escondido de algunos lugares profundos de la Escritura.

ORÍGENES da suma importancia al *mysterion* y términos equivalentes. Considera a Cristo y a su obra como un gran *mysterium* o *sacramentum*. También llama así lo que nosotros llamamos actualmente *sacramentos*, como participaciones de este gran sacramento: el culto cristiano...

No puede negarse que la escuela alejandrina usó ampliamente la terminología de los misterios paganos, pero en un sentido inmensamente superior y trascendente.

De todo lo dicho se puede deducir que el sentido del *mysterion* cristiano es diferente del *mysterion* pagano y que su significación primaria y original no fué una acción sagrada cúltica, sino más bién que esta acción sagrada cúltica es expresión y continuación del misterio de Cristo: por ella los hombres participan en ese misterio crístico.

Significación de la palabra «Sacramentum»

El primero en usar el término *sacramentum* fué Tertuliano, y tiene en él diversas significaciones:

a) Versión directa de la palabra griega *mysterion*, principalmente en algunos pasajes de la Escritura [2].

b) Tipos reales, proféticos, simbólicos... [3]

c) La pasión de Cristo, la cruz del Señor, la religión cristiana, el símbolo, la fe...

d) Los ritos sagrados cristianos [4].

e) La obligación a Dios y a Cristo del mismo modo que el juramento de fidelidad de la milicia romana, de donde parece haberlo tomado.

Estos son los sentidos con que la palabra aparece en toda la patrística, especialmente en San Agustín, como ya hemos expuesto anteriormente en el capítulo 1.

Sus sinónimos son: signo, figura, símbolo, imagen...

Desarrollo de la noción de sacramento

En un principio, como ya se ha dicho, la noción de sacramento fué más amplia que en la actualidad; por eso los Padres y hasta los autores de la alta Edad Media, como San Bernardo, llaman sacra-

[2] *De corona* 13.
[3] *Adv. Marcionem* 5,4.
[4] *Adv. Marc.* 1,14; *De resurrectione* 8.

mento a la eucaristía, al bautismo, al lavatorio de pies, a la fiesta de la Pascua...

Todavía no se ha restringido la noción ni el vocablo sacramento a los siete ritos mayores con que se le designa a partir de la escolástica.

Damos brevemente una exposición de las diferentes etapas que se siguió para restricción del concepto de sacramento.

1.° *Antes del siglo III.*—El sacramento en esta época es el signo e índice de una cosa sagrada en general, sin especificación de los ritos que la componen. En este sentido, San Pablo habla de la inmersión bautismal como símbolo eficaz de la muerte del pecado; de la eucaristía, como símbolo eficaz de la unidad de la Iglesia; del matrimonio, como símbolo eficaz de la unión entre Cristo y la Iglesia...

2.° *En el siglo III.*—Las teorías sacramentales propiamente dichas se desarrollaron en el siglo III, especialmente en la escuela de Alejandría, que, como se ha dicho ya, utilizó en una gran escala el simbolismo. Recuérdese lo que se ha dicho acerca de Tertuliano, de Clemente de Alejandría y de Orígenes.

3.° *En el siglo IV.*—En realidad se podría decir en San Agustín, pues es el más digno representante de la doctrina sacramental en ese siglo. La doctrina sacramental de San Agustín ha sido objeto de serios estudios en los últimos años. Nuestra misión se reduce aquí a hacer una síntesis de lo publicado sobre el tema:

La doctrina sacramental de San Agustín se puede reducir a cuatro puntos fundamentales:

a) El sacramento es el signo de una cosa sagrada.

b) El sacramento tiene una virtud eficaz: *virtus sacramenti*, que de modo habitual está unida al *sacramentum*, pero pueden separarse; por ejemplo, en el que recibe la eucaristía en pecado mortal, pues recibe el *sacramentum*, pero no la *virtus sacramenti*.

c) La forma del sacramento. Todo se compendia en esta frase ya muy conocida: «Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum».

d) El autor de los sacramentos: Cristo, quien directa o indirectamente, por medio de su Iglesia, ha mandado realizar el rito sacramental en cualquier acepción que se tome.

4.° *Del siglo IV hasta el concilio de Trento.*—Por los elementos dados por San Agustín tenemos que decir que sacramento es un signo sagrado de un objeto espiritual. Ni él ni los autores que le siguieron hasta Pedro Lombardo tuvieron presente en la noción de sacramento su eficacia. Por eso llamaron sacramento a todo rito sagrado.

Pedro Lombardo († 1160) reservó el nombre de sacramentos a los ritos de la Iglesia que santifican por ellos mismos, es decir, los siete sacramentos, que él fué quien dió por vez primera la lista completa y los distinguió de los otros ritos de la Iglesia, que, aunque tengan eficacia sacramental, no la tienen por sí mismos, sino en virtud de la impetración de la Iglesia y otras circunstancias.

Santo Tomás adoptó la noción de sacramento de Pedro Lom-

bardo, y añadió que, si los sacramentos son causas de la gracia, no lo son sino en sentido instrumental, y que se ordenan a significar nuestra santificación, a la cual concurren:

Como causa eficiente: la pasión de Cristo (se puede decir que todo el Cristo histórico).

Como causa formal: la gracia y las virtudes obtenidas por la pasión de Cristo (también se puede decir que todo el Cristo histórico).

Como causa final: la vida eterna (término final de la gracia).

De donde se deduce que el sacramento es signo rememorativo de lo que precedió: de la pasión de Cristo y de todo cuanto la figuró y tendía a ella; es signo demostrativo de lo que el sacramento realiza en las almas a causa de la pasión de Cristo: la gracia; es signo demostrativo de lo que se nos ha de dar a causa del sacramento: la gloria.

Hay que distinguir, pues, en el *sacramentum*: la *res sacramenti*: el mismo rito sacramental; y la misma significación, es decir, la razón del signo, aquello por lo cual la *res* se constituye formalmente en la relación de signo.

Tanto Pedro Lombardo como más tarde Santo Tomás no hicieron otra cosa que restringir la noción de sacramento a los siete ritos mayores de la Iglesia y añadir a su noción la eficacia *ex opere operato*.

II. Sentido teológico de los sacramentos

La Escritura no nos da el sentido técnico de los sacramentos como tales, lo cual no quiere decir que la noción de sacramento sea un producto de la especulación. Ya sabemos que la Escritura no es una *teología* en el sentido genuino de esta palabra, o al menos no es una teología especulativa. No nos da nociones filosóficas de las cosas que se refieren a la salvación del género humano. Tampoco nos la da de los sacramentos. Esta ha sido formada por la elaboración teológica, fundada naturalmente en la Escritura. Por ejemplo, la descripción que hace San Pablo del bautismo en la Epístola a los Romanos: «Con El hemos sido sepultados por el bautismo para participar en su muerte, para que, como El resucitó de entre los muertos por la gloria del Padre, así también nosotros vivamos una vida nueva» (6,4). La acción externa de la inmersión y de la emersión era signo de otra acción interna que se desarrollaba al mismo tiempo. De este pasaje bíblico y de otros muchos referentes al bautismo y a los otros sacramentos dedujeron los escolásticos la noción de los sacramentos: *Signo sensible de la gracia invisible para nuestra santificación*.

Ha sido gran lástima que desde entonces se haya insistido mucho en el efecto de los sacramentos y no tanto en su razón de signo. Esto ha sido una de las causas de que no se haya comprendido bien la liturgia y de que ésta no haya entrado en todo su valor en la exposición de la teología católica.

III. Sentido litúrgico de los sacramentos

Para la liturgia los sacramentos no son meras medicinas religiosas que se administran a los fieles. Son acciones que se celebran como vehículos de la gracia. Por ejemplo, el rito del bautismo no es una composición moral de los elementos—materia y forma—, sino que constituye una verdadera acción dramática, compleja e impresionante y, por lo mismo, la mejor explicación del sacramento, pues con esta acción se constituye el sacramento en su plena integridad. El sacramento es algo que se realiza, que se hace en el mismo momento en que se verifica el rito. Su virtud instrumental se ejerce conjuntamente con la operación natural y propia del instrumento en orden al efecto.

Pero los sacramentos no son unas acciones cualesquiera. Son acciones de Cristo y de la Iglesia en una conjunción jerárquica de coagentes subordinados. Cristo es el agente principal, como se ha dicho en otra parte de esta obra, y la Iglesia, el agente ministerial.

a) Los sacramentos son acciones de Cristo

Es conveniente precisar el atributo diferencial o especificativo «de Cristo». Dios es el autor de los sacramentos, pues sólo El puede comunicarnos la gracia, que es una participación de su vida divina. Pero en la economía divina sobre los hombres, esta gracia la comunica Dios a través de Cristo, Dios y Hombre. En virtud de la unión hipostática, la humanidad sacratísima de Cristo llena la vida divina en su plenitud (Io 1,14). Mas por la unión mística de todos nosotros con Cristo, esta vida divina de que Cristo está «lleno» se comunica a todos nosotros, como la savia de la vid corre por todos los sarmientos unidos a ella (Io 1,16). Ahora bien, esta unión mística con Cristo se realizó por sus misterios y se continúa realizando por la liturgia, que prolonga en cierto modo los misterios de Cristo hasta la consumación de los siglos. Por eso Pío XII dijo en la *Mediator Dei* que los misterios de Cristo no son realidades pasadas, sino que están perennemente presentes y operantes para hacer participar en ellos a todos los creyentes, de forma que la divina cabeza del Cuerpo místico viva en la plenitud de su santidad en cada uno de los miembros.

Esto no es más que un caso particular de la liturgia en general, para cuya comprensión decíamos en la primera parte que la revelación es ante todo una historia sagrada; que el sentido de la historia sagrada no es otro sino el de comunicar la vida divina a los hombres; que este sentido se realiza concentrándose todo en el misterio de Cristo, el cual consiste en el hecho de que Dios, volcando en Cristo la plenitud de la vida divina, une a los hombres a sí en Cristo, en cuanto que Cristo comunica a los mismos la vida divina de que está lleno; finalmente, que el sentido de la historia sagrada y del misterio de Cristo se realiza, desde Pentecostés hasta la parusía final, en el misterio de la Iglesia mediante la acción litúrgica.

Por lo mismo, los sacramentos, como cualquier otra acción litúrgica, son actos de Cristo, como se ha dicho en la primera parte al tratar de la presencia de Cristo en la liturgia.

b) Los sacramentos son acciones de la Iglesia

Así como Cristo manifestó su invisibilidad divina en la encarnación y fué su humanidad sacratísima el instrumento para realizar su obra redentora, así también ahora se manifiesta en su Iglesia, continuando su obra a través de ella. Los sacramentos son, pues, acciones también de la Iglesia, en virtud de la ayuda instrumental que la Iglesia presta a Cristo en la producción de los mismos. Ella los ha revestido de los ritos con que se realizan. Iglesia y sacramentos implican una correlación fundamental. Los sacramentos se dan a la Iglesia y para la Iglesia. Son esencialmente eclesiásticos, lo que no quiere decir meramente *clericales*. Toda la Iglesia celebra los sacramentos, ya representativamente en la persona del ministro sagrado, ya en la comunidad parroquial, diocesana o universal. Sin los sacramentos la Iglesia no existiría ni se desarrollaría. Por lo mismo, la Iglesia, en su constitución y en su vida, es sacramental.

En el capítulo siguiente tratamos brevemente de la liturgia de cada sacramento en particular, menos de la Eucaristía, que se ha tratado en la parte dedicada a la liturgia eucarística: sacrificio y sacramento.

Capítulo II

LITURGIA DE LOS SACRAMENTOS EN PARTICULAR

I. El bautismo

Figura y simbolismo del bautismo

1.º «El Espíritu de Dios era llevado sobre las aguas» (Gén 1,2). Según Tertuliano [1] y San Cirilo de Jerusalén [2], las aguas de que habla el texto citado del Génesis, sobre las cuales era llevado el Espíritu de Dios, eran imagen de las aguas del bautismo, fecundadas por el Espíritu Santo para engendrar a los cristianos a la vida de la gracia.

No sin razón se encuentra este pasaje en la bendición del agua bautismal: «¡Oh Dios, cuyo Espíritu al principio del mundo se cernió sobre las aguas para que ya entonces la naturaleza del agua recibiese poder santificador!»; y también en la primera lectura de la vigilia pascual.

2.º *Arca de Noé.*—San Pedro, en su 1.ª, 3,20-21, dice: «... que habían sido incrédulos en otro tiempo, cuando les estaba esperando aquella larga paciencia de Dios en los días de Noé, al fabricarse el

[1] *De bapt.* III: PL 1,1202.
[2] *Catech.* III 5: PG 33,432.

arca, en la cual pocas personas, es a saber, ocho, se salvaron en medio del agua. La cual era figura del bautismo de ahora, el cual de una manera semejante os salva a vosotros...». Los Santos Padres, siguiendo el texto de San Pedro, han explicado muchas veces la escena del diluvio y del arca refiriéndolos al bautismo. También se alude al diluvio en la bendición de la fuente bautismal el Sábado Santo: «¡Oh Dios, que, lavando con agua los pecados del mundo culpable, manifestaste en la misma efusión del diluvio un símbolo de nuestra regeneración!...» Mas nótese que esta simbología del bautismo se toma una vez del arca de Noé y otra de las mismas aguas del diluvio. Antes se leía el pasaje del diluvio en la vigilia pascual.

3.° *La nube luminosa y el paso por el mar Rojo.*—La nube que acompañaba a los hebreos por el desierto es también figura del bautismo. San Pablo dice en 1 Cor 1,2: «Porque no debéis ignorar, hermanos, que nuestros padres estuvieron todos a la sombra de aquella nube, que todos pasaron el mar y que todos, bajo la dirección de Moisés, fueron en cierto modo bautizados en la nube y en el mar...»

4.° *La circuncisión.*—La circuncisión, como señal de agregación al pueblo hebreo, fué un símbolo del bautismo cristiano. San Pablo dice: «En el cual fuisteis vosotros circuncidados con circuncisión no carnal o hecha por mano que cercena la carne del cuerpo, sino con la circuncisión de Cristo, siendo sepultados con él por el bautismo, y con él resucitados a la vida de la gracia por la fe que tenéis del poder de Dios, que le resucitó de la muerte» (Col 2,11-13).

La muerte y resurrección de Cristo, por otra parte, son significadas en el rito bautismal. En expresión de San Pablo el bautizado lo es en virtud de la muerte y resurrección del Señor. Se da muerte al pecado y se recibe la vida divina, la incorporación del bautizado al Cuerpo místico de Cristo, a su Iglesia; se le da una participación en el sacerdocio de Cristo y se le habilita, por lo mismo, para la participación activa en el culto litúrgico.

Ritos del bautismo

Los ritos del bautismo son prolijos y no se los puede comprender si no se los encuadra dentro del marco histórico en el que se desarrollaron. La necesidad de administrar el bautismo con mucha frecuencia dentro del año, sobre todo en las grandes parroquias, ha hecho que los ritos del bautismo no sean enteramente revalorizados en toda su dignidad y magnificencia y que se acumulen ritos que en realidad suponen cierto distanciamiento entre sí.

El mandato de Jesucristo a los apóstoles es bien sencillo: «Bautizad en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo».

Los primeros bautismos realizados por los apóstoles fueron también muy sencillos. Así lo demuestra el que administró el diácono Felipe al etíope, según los Hechos de los Apóstoles: «Siguiendo su camino, llegaron a un paraje en que había agua, y dijo el eunuco: Aquí hay agua, ¿qué impedimento hay para que yo sea bautizado?

Ninguno, respondió Felipe, si crees de todo corazón. A lo que dijo el eunuco: Yo creo que Jesucristo es el Hijo de Dios. Y, mandando parar el carruaje, bajaron ambos, Felipe y el eunuco, al agua, y Felipe le bautizó» (8,36-39).

El primer documento eclesiástico que reglamenta la administración del bautismo, la *Didajé*, es también muy simple, pero ya apunta una reglamentación más detallada debido a ciertas circunstancias. Se prescribe que el bautismo, además de ser administrado en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, se realice en agua viva (río o fuente) y, en su defecto, en agua de lago o cisterna; que sea agua fría, a no ser que razones particulares exijan otra cosa, y que, si no hay agua suficiente para la inmersión, se vierta un poco de agua sobre la cabeza tres veces (VII 1-3).

La práctica más común de administrar el bautismo en los primeros siglos fué la inmersión.

A partir del siglo III, los ritos que acompañan la ablución regeneradora fueron cada vez en aumento.

Los *Cánones* de Hipólito prescriben que el obispo bendiga el óleo del exorcismo que se usará antes del bautismo y el óleo de la unción que se usará después; que el candidato elegido para ser bautizado haga la tarde del Sábado Santo su renuncia a Satanás, diciendo: «Renuncio a Satanás con todas sus pompas»; que el sacerdote que le ha de ayudar en la ablución le dé la mano y que, vuelto a oriente, haga su profesión de fe en Jesucristo; que se introduzcan tres veces en la piscina, haciendo la primera vez una profesión de fe en el Padre, la segunda en el Hijo y la tercera en el Espíritu Santo; que al salir de la fuente bautismal, el sacerdote que le ha ayudado en la ablución le unja en la frente, en la boca y en el pecho, haciendo el signo de la cruz con el crisma de la acción de gracias, y luego todo el cuerpo, la cabeza y el rostro, diciendo: «Yo te unjo en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo».

El catecumenado

La idea de una preparación para el bautismo se encuentra implícitamente en el mismo Evangelio: «El que crea y sea bautizado se salvará».

Su existencia la supone ya la *Didajé* a fines del siglo I o principios del II, aunque de una forma todavía imperfecta: «Después de habérsele dicho lo que precede, es decir, después de haber sido instruído el candidato, bautícesele... También deben ayunar uno o dos días antes de su bautismo. Hablan también de una cierta preparación para el bautismo: San Ignacio de Antioquía [3], el Pastor de Hermas [4], San Justino [5]. Mas se nota por esos testimonios que todavía tenía el catecumenado una organización bastante imperfecta.

Ya a fines del siglo II y principios del siglo III aparece el mismo

[3] *Epist. ad Polycarpum* VII.
[4] *Similit.* IX 16.
[5] I *Apol.* 61.

vocablo *catecúmeno*, y se tiene noticias de un catequista a quien incumbía la preparación doctrinal de los que habían de ser regenerados en las aguas del bautismo e incorporados a la Iglesia. Tertuliano distingue a los catecúmenos de los fieles y dice que la Iglesia los instruye aparte y les exige que renuncien al demonio, a sus pompas, y que se preparen por medio de la oración, el ayuno, las vigilias y la confesión de los pecados [6].

Del siglo IV se conservan algunas obras que fueron fruto de las catequesis de los obispos a los catecúmenos. Son notables las *Catequesis*, de San Cirilo de Jerusalén; las obras de San Ambrosio *De mysteriis* y *De sacramentis;* la obra *De catechizandis rudibus*, atribuída a varios autores; los *Sermones* de San Agustín *ad competentes...*

Según las diversas iglesias y épocas, el rito del catecumenado ha sido diferente. Las *Constituciones apostólicas* prescriben que el candidato sea presentado al obispo y le interrogue sobre los motivos de su determinación, sobre sus costumbres, su condición social, y le dé unos consejos apropiados. Debe responder por él un cristiano ya maduro y de buenas costumbres, que dé testimonio de las buenas intenciones de su recomendado. Cuando se trata de pecadores públicos, se les invita antes a dejar sus malos hábitos y reparar los daños ocasionados. Ciertas funciones son descartadas, como los sacerdotes paganos, los guardianes de los templos, los fabricantes de ídolos, los adivinos, los magos, luchadores, los actores, etc., etc.

El tiempo de probación duraba más o menos, según las circunstancias, disposiciones de los candidatos y las costumbres de las distintas iglesias.

Después de haberse inscrito en las listas destinadas a tal efecto, tenía lugar la preparación doctrinal del candidato acompañada de algunos ritos con el fin de impetrar del cielo gracias para substraer al candidato al bautismo del poder del demonio y disponerlo para la santa ablución.

El rito actual comienza por una introducción de tipo más moderno, que en realidad equivale al interrogatorio que hacía el obispo al presentarse el candidato para ser inscrito en las listas de los catecúmenos:

—¿Qué pides a la Iglesia de Dios?

—La fe.

—¿Qué te da la fe?

—La vida eterna.

En seguida tiene lugar la insuflación, signo despectivo a Satanás para que se vaya del candidato y dé lugar al Espíritu Santo. Este rito no se encuentra ni en los sacramentarios ni en el *Ordo VII*, mas lo atestigua Juan Diácono.

Sopla tres veces sobre el rostro del candidato al bautismo para significar la posesión del Espíritu Santo.

Se repiten mucho durante todo el rito los exorcismos hasta el momento de la ablución sacramental. Probablemente algunos de es-

[6] *De bapt.* 1.2: PL 1,1198-1202.

tos ritos obedecieron a la acumulación de ritos originados en la fusión de libros litúrgicos de distintas iglesias.

El signo de la cruz.—La signación con la cruz en la frente del candidato era uno de los ritos más importantes del catecumenado. Tal signación viene a ser como un escudo que le sirve de defensa contra los ataques del enemigo y, además, una señal espiritual de distinción. Se hace la signación, siguiendo el texto que la acompaña, en la frente y en el corazón. Probablemente en un principio sólo se hacía tal signación en la frente. El texto *tam in fronte quam in corde* sólo se refería a lo exterior y lo interior. La palabra *cor* en la literatura antigua cristiana no significa precisamente la víscera corazón, sino la vida interior, la mente. Se signa la frente porque es como la fachada del hombre, su parte más visible; pero también se pide que ese signo se imprima en el alma del candidato al bautismo.

En el *Ordo VII*, al hacer el signo de la cruz, sólo se dice: *In nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti*. Es un signo de pertenencia a Cristo.

Imposición de las manos.—Tiene un carácter de exorcismo esta imposición de la mano sobre la cabeza del candidato mientras se recita la oración *Omnipotens sempiterne Deus...*, que ya se encuentra en el Gelasiano. En el *Ordo XI* se prescribe que sólo se extienda la mano sobre la cabeza del bautizando, mas el Pontifical de los papas prescribe que ponga la mano sobre la cabeza. Nuestro ritual prescribe ambas imposiciones.

La degustación de la sal previamente bendita.—El sacerdote introduce en el candidato al bautismo un poco de sal, diciendo: «N., recibe la sal de la sabiduría; que ella te sea propicia para la vida eterna». Y en la oración que sigue a este rito se pide que quien ha gustado de esta sal no sufra por más tiempo el hambre, privado del manjar celestial. Los antiguos sacramentarios no indican la sal sola, sino un poco de pan condimentado con sal; pero, como tenían costumbre de indicar la sal como parte del todo, se quedó finalmente en este rito el uso de la sal sola y no el del pan. En Occidente, la introducción de la sal en la boca del catecúmeno era uno de los ritos principales del catecumenado. San Agustín llama a este rito «el sacramento de la sal».

Las antiguas religiones conocían también el uso de la sal en sus ritos y lo consideraban como un don de los dioses. Homero lo llama «divino».

El primer y principal sentido simbólico era el de preservar a los catecúmenos contra los influjos diabólicos. Después, el de la formación doctrinal y moral de los catecúmenos, que recibían en las catequesis, por las cuales llegaban a gustar las profundidades doctrinales de la sabiduría celeste. Y a esto se alude en la fórmula por la que se introduce la sal en la boca de los candidatos al bautismo.

Con la degustación de la sal bendita terminan los ritos de la preparación bautismal en su primera fase.

La segunda parte la comprende: un nuevo exorcismo, por el cual

se impele de nuevo a Satanás a que salga del candidato al bautismo; pues se hace en nombre de Cristo, que anduvo sobre las aguas y dió su mano a Pedro cuando vaciló sobre las mismas. Sigue una nueva señal de la cruz y se manda al diablo que nunca se atreva a profanar la cruz que se impone en la frente del candidato. Sigue una nueva imposición de manos, con una oración, en la que se pide ilumine el Señor al candidato con la luz de su inteligencia para que adquiera la verdadera ciencia.

Inmediatamente se introduce el candidato en la iglesia con la fórmula: «N., entra en el templo de Dios para que tengas parte con Cristo en la vida eterna». Y se manda a los padrinos que recen el padrenuestro y el credo, como recuerdo de la «traditio symboli et paternoster» que se hacía a los catecúmenos en el período más importante de su preparación para el bautismo. Un *ordo* romano prescribe que los padrinos dejen al niño que ha de ser bautizado en el pavimento de la iglesia y reciten el padrenuestro y el credo. En la Edad Media seguía a esto la lectura de la perícopa evangélica Mt 19,13-15, uso que perduró hasta la aparición del Ritual de Paulo V.

La tercera parte está compuesta por un exorcismo más solemne aún, en el que, como en los anteriores, se reitera a Satanás el mandato de salir de esa criatura, que ha sido escogida para morada de Dios. Al cual sigue la ceremonia del *Ephpheta* (= abríos), en la que el sacerdote, tocando los oídos, dice: *Ephpheta*, que significa «¡abríos!» Y luego, tocando las narices, pronuncia esta fórmula: «En olor de suavidad. Y tú, diablo, huye, porque se acerca el juicio de Dios». Sigue la renuncia a Satanás y la unción con el óleo de los catecúmenos.

En este momento es cuando se debe pasar al bautisterio para realizar la última parte, la más importante de todas. Antes de proceder a la ablución sacramental, el sacerdote hace un interrogatorio al candidato sobre las principales verdades de la religión cristiana. El nombre antepuesto a la primera pregunta falta en los antiguos ceremoniales, pero se encuentra ya en el *Ordo* del Gelasiano del siglo VIII. La pregunta «¿N., quieres ser bautizado?», con la respuesta «Quiero», aparece en el siglo X en el Pontifical romano-germánico.

Inmediatamente se vierte tres veces sobre la cabeza del bautizando el agua bautismal. Esta es la forma que prevaleció en el bautismo privado a partir del siglo XI. El rito de hacerlo en forma de cruz fué introducido por Santorio en su Ritual, que, como se sabe, fué la fuente principal del Ritual de Paulo V, todavía en vigor.

La fórmula del bautismo es eminentemente trinitaria y está expresada así: «N., yo te bautizo en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo».

A continuación se unge al neófito con el santo crisma *in sumitate capitis*.

El saludo *Pax tibi!* aparece por vez primera en el Pontifical de

los papas del siglo XIII. Sin embargo, el uso de dar el beso de paz a los neófitos data desde muy antiguo en la Iglesia.

Como recuerdo del vestido blanco y del cirio que se daban antiguamente a los neófitos al salir de la piscina bautismal, se pone ahora un *capillo* blanco en la cabeza del neófito y se da una vela encendida a la madrina. Las fórmulas que recita el sacerdote son bellísimas. En la primera se dice: «Recibe la blanca vestidura, que has de llevar inmaculada ante el tribunal de nuestro Señor Jesucristo para que alcances la vida eterna». La segunda dice así: «Recibe la vela encendida y guarda irreprensible tu bautismo; observa los mandamientos de Dios, para que, cuando el Señor venga a las celestiales bodas, puedas salir a su encuentro con todos los santos en el cielo y vivas por los siglos de los siglos».

Se añade al final un saludo: «N., vete en paz y el Señor sea contigo».

Tal es el rito de la regeneración cristiana que la Iglesia usa en la actualidad, según el Ritual romano. El de los adultos es algo más complejo, pero en sustancia coincide con el de los niños, que es el que hemos tenido presente. Los dos son constituídos por una serie de ritos que en la antigüedad, cuando estaba en vigor el catecumenado, tenían lugar en tiempos diversos y no en un solo momento, como se hace en la actualidad. Por eso se repiten tanto los exorcismos. Parece que ahora podría ser más simple este rito. Pero, mientras la Santa Sede no diga otra cosa, nada se puede mudar por propia iniciativa.

El carácter propio de manual no ha permitido un comentario a estos ritos tan venerandos, pero aconsejamos a los futuros sacerdotes que lean con detención algunos de los que ya existen en nuestra patria.

II. Confirmación

Terminología

En el transcurso de los tiempos se ha dado a la confirmación muchos nombres, que revelan con más o menos claridad el sentido profundo de este sacramento [1].

a) *Imposición de manos* (Act 8,17).—San Cipriano utiliza este pasaje del Nuevo Testamento a propósito de la controversia bautismal y atribuye el don del Espíritu Santo a la imposición de las manos y al «signaculo dominico» [2]. Y Tertuliano describe así los ritos de la iniciación cristiana: «Caro abluitur ut anima emaculetur; caro ungitur ut anima consecretur; caro signatur ut anima muniatur; caro manus impositione adumbratur ut anima spiritu inluminetur» [3].

[1] Cf. DOM BOTTE, *Le vocabulaire ancien de la confirmation*: «La Maison Dieu», 54 (1958) p.5-22.

[2] *Epist.* 73,9: CSEL 3 p.785.

[3] *De resurrect. carnis* 8.

La *Traditio apostolica* también prescribe la imposición de las manos con una fórmula en la que se indica la misión del Espíritu Santo. Lo mismo aparece en la *Didascalia apostolorum*[4].

Mas, en general, tanto en Oriente como en Occidente se irá perdiendo hasta convertirse en un rito accesorio subordinado a la crismación.

b) *Sfragis = signaculum, consignare.*—Significa una señal, un sello. Muy pronto se emplea esta palabra con un sentido figurado (2 Cor 1,21-22; Eph 1,13.20). Probablemente se refiere al bautismo o a los ritos de iniciación cristiana en su conjunto.

En el lenguaje litúrgico significa la signación con el signo de la cruz, en el sentido de que tal cosa es ya posesión de Cristo.

Con un sentido más profundo se introdujo en los ritos postbautismales[5]. San Ambrosio lo usa con relación a 2 Cor 1,22: «Sequitur spirituale signaculum quod audistis hodie legi, quia post fontem superest ut perfectio fiat, quando ad invocationem sacerdotis Spiritus Sanctus infunditur, spiritus sapientiae...»[6] Luego, para él, *sfragis* viene a ser el don del Espíritu Santo comunicado por la imposición de las manos.

El primer documento en el que aparece la *signación* como elemento característico de la confirmación es una carta del papa Cornelio a propósito de Novaciano[7].

Desde el siglo IV, el nombre técnico de la confirmación va a ser *consignatio*[8].

c) *Crisma.*—De χρίσμα = ungüento o χρίσις = unción. Se emplea en el Antiguo Testamento en sentido metafórico para significar consagrado. Cristo, el Mesías, es el Ungido por excelencia. De Cristo pasó a los cristianos. Y muy pronto se admitieron unciones en los ritos del bautismo. Tertuliano habla de ella frecuentemente[9]; también San Cipriano: «Baptizati unguntur oleum in altari sanctificatum»[10], y la *Traditio apostolica*[11].

Según el concilio de Orange del 441, la unción es única y pertenece al rito del bautismo[12]. Mas no siempre *chrismare* significa confirmación en la literatura cristiana. Con todo, en algunas regiones es el término por el que se designa el sacramento de la confirmación[13].

d) *Myron.*—Aparece también junto con el crisma en las *Catequesis* de San Cirilo. En las *Constituciones apostólicas* es el término normal para significar el sacramento de la confirmación[14]. Se dis-

[4] Cf. P. DE LAGARDE (Göttingen 1911) p.39.

[5] Cf. *Traditio apostolica*, ed. DOM BOTTE, p.52. También el testimonio antes citado de San Cipriano y Tertuliano.

[6] *De sacramentis* III 2,8.

[7] Cf. EUSEBIO, *Hist. Eccl.* VI 43.

[8] *Epist. ad Decentium* 6: PL 20,554.

[9] L. c. y *De bapt.* 7.

[10] *Epist.* 70,2: CSEL 3,768.

[11] Ed. DOM BOTTE, p.51-53.

[12] Can.3: MANSI, VI 435.

[13] SAN PACIANO DE BARCELONA, *De baptismo* 6: PL 13,1093; SAN AGUSTÍN, *Contra litt. Pelag.* 2: PL 43,342; el conc. de Laodicea, can.48: MANSI, II 571; SAN CIRILO DE JERUSALÉN, *Cat.* 21: PG 33,1080.

[14] VII 22,1-2, ed. FUNK, p.406, y VII 44,1, ibid., p.450.

tinguen allí dos clases de óleo: sobre uno se pronuncia un exorcismo y sobre el otro una acción de gracias, lo cual indica que su empleo es diferente. El *myron* es el óleo perfumado, que evoca el buen olor de los cristianos, según el pensamiento de San Pablo (2 Cor 2,15), y así lo manifiestan algunas fórmulas de las *Constituciones apostólicas.*

e) *Consummare, perficere.*—Así se encuentra designado el sacramento de la confirmación repetidas veces. Ya San Cipriano asegura que «ut signaculo dominico consummentur». El término *perficere* lo emplea el concilio español más antiguo de que se tiene noticia [15].

f) *Confirmare, confirmatio.*—Es el que ha prevalecido en Occidente, exceptuada Italia, donde aún se le denomina *cresima.* El término *confirmación* tiene sus análogos en Oriente [16].

En resumen: el punto de partida ha sido la imposición de las manos, por la cual se confiere el don del Espíritu Santo a modo de sello (1 Cor 1,21-22). En Oriente desaparece la imposición de las manos, que es sustituída por el *myron.* En Occidente ha continuado, pero subordinada a la unción con el crisma. La unción exterior ha venido a ser la unción espiritual por el Espíritu Santo.

Historia de los ritos de la confirmación

Para ser más claros, expondremos los ritos de este sacramento según las diversas iglesias más importantes de la antigüedad [17]. Entonces el sacramento de la confirmación se administraba juntamente con el del bautismo.

A) Rito romano

El primer documento que se tiene es la *Traditio apostolica,* atribuída a San Hipólito (s.III). Según este documento, después de haber sido bautizado un catecúmeno, un sacerdote le unge con óleo que ha sido santificado. Una vez que ha entrado en la iglesia el neófito, el obispo le impone las manos y recita una invocación para impetrar sobre el neófito la gracia, y luego le unge la cabeza con óleo santificado y le da el beso de la paz.

Para cada uno de estos ritos prevé la *Traditio apostolica* una oración.

Este ceremonial sufrirá modificaciones a través de los tiempos, pero siempre de un orden secundario.

a) *Primera unción.*—La *Traditio* llama a la materia empleada por el obispo y sacerdote para las unciones «óleo santo o santificado» y «óleo de acción de gracias». Pronto toma el nombre de *crisma* [18]. Durante los primeros siglos no se empleará en Roma, como en el

[15] Concilio de Elvira, s.IV can.38: «Collec. Can. Eccle. Hisp.» (Madrid 1808) p.288.
[16] «Const. Apost.»: *Myron como confirmación de la profesión de fe* III 17,1.
[17] Cf. D. VAN DE EYNDE, *Les rites liturgiques latin de la confirmation:* «La Maison Dieu», 54 (1958) p.53ss.
[18] Cf. SAN JERÓNIMO, *Contra Lucif.* 9: PL 23,165A; INOCENCIO I, *Epist. ad Decentium* 3: PL 20,555A.

resto de Occidente, sino óleo puro. Hacia el año 600 se mezcla con el mismo un poco de bálsamo [19].

La *Traditio* nada dice acerca del modo en que el presbítero hacía la unción; probablemente existía una gran diversidad según las distintas iglesias. La práctica posterior es más explícita en esto, en el sentido de que no debe hacerlo en la frente [20]. De ordinario, la unción presbiteral era administrada en forma de cruz [21] en la coronilla o parte superior de la cabeza, y es la práctica comúnmente seguida hasta el día de hoy, con algunas excepciones [22].

La fórmula que trae la *Traditio* no se ha seguido. Se ha preferido ésta otra: «Deus omnipotens, Pater... te liniat...», que todavía se conserva en el ritual del bautismo y que en sus líneas generales debió de existir ya en el siglo II, pues se encuentra en otros autores no católicos, sino arrianos [23].

b) *Imposición de manos.*—Todos los documentos romanos anteriores al Pontifical de Durando hablan invariablemente de la imposición de la mano, jamás de «las manos» [24].

Este rito se llamaba también *benedictio* [25], a causa de la epiclesis o invocación del Espíritu Santo, que antes del siglo IV se hacía de un modo muy simple y hacia la mitad de ese siglo se comenzó a hacer de modo más solemne, enumerándose los siete dones.

Algunos sacramentarios presentan dos formas: una más breve y otra más larga; otros sólo la larga, pero al fin se impuso la forma breve.

La invocación se hace en plural, lo que prueba la existencia de muchos confirmandos. La imposición de manos, al menos desde el siglo VIII, se hacía extendiendo la mano sobre un grupo de confirmandos [26] o imponiéndolas sobre cada uno de ellos [27].

c) *La segunda unción y la consignación.*—Desde el tiempo de San Hipólito, el obispo ungía al bautizado y hacía sobre la frente de cada uno el signo de la cruz. Poco después se fundieron estos dos ritos, haciéndose la crismación en forma de cruz. Parece que esto está atestiguado ya por el papa Cornelio (año 251) [28].

Por el contrario, las palabras de la crismación han fluctuado mucho antes de ser concretadas en la forma actual. Los sacramentarios gelasianos, por ejemplo, presentan una fórmula de aclamación: «Signum Christi in vitam aeternam». La fórmula actual, *Signo te signo crucis...*, figura en los pontificales romanos desde el siglo XII, mas hasta Clemente VIII (1592-1605) no se extendió en forma obligatoria a la Iglesia universal.

[19] Cf. *Sacramentario gelasiano* n.557 ed. WILSON (Oxford 1894) 72.
[20] INOCENCIO I, *Epist. ad Decentium* 4.
[21] San León Magno atestigua esto (*Serm.* 4,1: PL 54,149A).
[22] San Gregorio, por ejemplo, prescribió a los sacerdotes de Cerdeña que lo hicieran sobre el pecho (*Epist.* 4,9, *ad Ianuarium*: PL 77,677A).
[23] Cf. *Frag. ariens*, ed. MERCATI: «Studi et test.», 7 (Roma 1902) p.52.
[24] Cf. D. VAN EYNDE, l.c., p.57-58.
[25] JUAN DIÁCONO, *Epist. ad Senar.* 14: PL 59,406D.
[26] *Sacr. gregoriano*: PL 78,90C; *Pontifical romano-germánico*, ed. HITTORF, col 83A; el de Durando, ed. ANDRIEU, III p.334.
[27] *Ordo de San Amando*, ed. ANDRIEU, *Les Ordines...* II 433; los pontificales romanos de los siglos XII y XIII, ed. ANDRIEU, I p.247.
[28] *Hist. Eccl.* VI 43,15.

B) Rito africano

a) *Crismación.*—Tertuliano la llama *oleum*, y San Cipriano *oleum sanctificatum* [29]. A partir del siglo IV se le denomina *crisma* [30], y no se diferencia del óleo natural más que por su consagración en nombre de Cristo. En el siglo VI se le mezclan algunas sustancias aromáticas.

No se tiene noticia de que este rito vaya acompañado de alguna oración. Probablemente ésta se hacía como en las otras iglesias, tanto más cuanto que la iglesia africana era la que más de cerca seguía en todo a la de Roma. San Agustín parece indicar esa oración [31].

b) *Imposición de las manos.*—Son muy frecuentes las menciones de este rito con la sola mano derecha en la literatura africana hasta San Agustín inclusive. No se sabe si se hacía en forma individual o colectiva. En el siglo IV se hacía junto con una invocación al Espíritu Santo implorando los siete dones [32]. Después de San Agustín, los autores no hacen referencia a la imposición de manos. sólo mencionan la crismación.

c) *Consignación.*—Tertuliano y San Cipriano cuentan entre los ritos de la confirmación la consignación. Los dos la distinguen claramente de los otros ritos [33].

C) Rito español

a) *Crismación.*—Gozó de un prestigio extraordinario [34].

b) *Imposición de manos.*—Parece que no tuvo la misma importancia que la crismación.

D) Rito milanés

a) *Unción de la cabeza.*—San Ambrosio nunca usa la palabra *crisma* para designar la unción postbautismal, sino otra más bíblica: *unguentum*, o la griega *myron*. Sin embargo, en Milán y en el norte de Italia, como en todo Occidente, se la llamaba *crisma* [35]. Se hacía en la cabeza y no en la frente.

b) *Lavatorio de pies.*—Se remonta este rito, por lo menos, al siglo III, pues hacia el año 300 lo prohibió para las iglesias de España el concilio de Elvira [36]. En la época de San Ambrosio estaba muy arraigado en los medios milaneses. El sabe que Roma no aprobaba esta práctica local; por eso la defiende y hace ver su valor sacramental [37]. También conoce esta práctica el seudo Máximo de Turín, pero no la coloca entre los *sacramenta* del bautismo y sólo

[29] TERTULIANO, *Adv. Marc.* I 14,3: «Corp. Chrst. Lat.», I p.455; SAN CIPRIANO, *Epist.* 70,

[30] SAN OPTATO MILEVITANO, *Adv. Parmen.* VIII 4: PL 11,1100A; conc. de Cartago año 387, can.36: MANSI, III 885.

[31] *De bapt.* 5,28: PL 43,190.

[32] SAN AGUSTÍN, *Serm.* 249,3: PL 38,1162.

[33] TERTULIANO, *De resurrec. mort.* 8,3; SAN CIPRIANO, *Epist.* 73,6 y 9.

[34] D. VAN EYNDE, l.c., p.65-66.

[35] RUFINO, *Hist. Eccl.* VI 43,15; SAN PEDRO CRISÓLOGO, *Serm.* 126: PL 52,548A-B.

[36] Can.48: MANSI, II 14.

[37] *De sacramentis* III 1, ed. QUASTEN, p.152.

la explica como una lección viva de fraternidad y de hospitalidad [38].
En Milán perduró hasta el siglo XII.

c) *Imposición de las manos.*—No aparece muy clara en las iglesias católicas de la Italia septentrional. Sí en las ortodoxas arrianas. San Ambrosio parece entenderla en lo que él llama *signaculum spiritale* [39]. También aparece en Zenón de Verona, que la llama *signaculum fidei* [40].

E) Rito galicano

a) *Crismación.*—Como en España [41].

b) *Lavatorio de pies.*—Después de la crismación, como en el norte de Italia. San Cesáreo de Arlés explica su sentido como el seudo Máximo de Turín [42].

c) *Imposición de manos.*—No se conoce en los siglos VI-VIII. Los cuatro sacramentarios galicanos no hablan de ella. Sí en el período anterior, como lo demuestra San Hilario [43], el concilio de Orange del año 441, que excluye la crismación de la confirmación; Gennadio [44] y Eusebio el galicano [45].

Antes de la época carolingia se administraba el sacramento de la confirmación, como el bautismo, normalmente en la vigilia pascual y de modo secundario fuera de ella [45*].

A partir de la época carolingia se disocia de la vigilia pascual rápidamente, sobre todo fuera de Roma, en el imperio de los francos. Esto por dos causas: por un lado, diócesis muy dilatadas en las que sólo unos pocos cristianos vivían en la ciudad episcopal; por otro, la generalización del bautismo *quam primum*.

No faltan casos en que vienen los fieles a la ciudad episcopal a pedir la confirmación en los días que siguen a la Pascua. Pero no todos podían ir a la ciudad episcopal, y el sacramento de la confirmación había de ser conferido por el obispo cuando hacía la visita pastoral a la diócesis. Este es, por ejemplo, el caso de San Cuthbert († 687) [46]. Durando dice en su *Rationale* que se puede confirmar en el campo, pero es mejor hacerlo en la iglesia [47]. El Pontifical de Chichele, arzobispo de Cantorbery (1414-1443), señala que no es menester que el obispo repita toda la ceremonia para cada uno de cuantos se le presentan en ruta para ser confirmados, a no ser si media un gran espacio de tiempo [48]. Un pontifical alemán anota

[38] *Tract. de baptismo:* PL 57,779B.
[39] *De mysteriis* VIII, ed. QUASTEN, p.129.
[40] Tr. 2,14: PL 11,483B.
[41] Aparece consignada por el seudo VENANCIO FORTUNATO, *Carm.* 5, V, 25: «Mon. Germ. Hist.», Auct. ant., IV, 1 p.383; PL 88,98A; SAN GREGORIO DE TOURS, *Hist. Franc.* II 31: PL 71,227A; Misal Bobio, 246, ed. E. LOWE (Londres 1920) p.75; Misal Stowe, ed. G. F. WARNER (Londres 1015) p.31.
[42] *Serm.* 64 y 204, ed. G. MORIN, p.276,11 y 778,12.
[43] *Com. in Mt* 19,3 y 10,3: PL 9,1024C y 967A.
[44] *De Eccl. dogm.* 74: PL 58,976.
[45] *Hom. de Pent.*, Max. Biblioth. Patr. (Lyón 1677) VI 649C-D.
[45*] Cf. P. M. GY, *Histoire liturgique de la confirmation:* «La Maison Dieu», 58 (1959) p.135-145.
[46] *Vita* 5: PL 135,1022 D-1023D.
[47] VI 848 (Nápoles 1859) p.565.
[48] HENDERSON, *Liber pontificalis* Chr. Bainbridge (Durham 1875) p.592.

que el obispo no ha de dejar de recitar todas las oraciones de la confirmación, al menos al fin de la jornada [49].

Separada la confirmación de la vigilia pascual, se le da un ritual propio. En primer lugar se la disocia de la misa y se la reviste de oraciones y antífonas que hacen alusión al don del Espíritu Santo que se recibe en este sacramento. La añadidura más característica en el medievo fué la triple bendición episcopal, a la que los confirmandos contestaban: *Amén*, tal vez de origen galicano o mozárabe [50]. Se sustituye el beso de la paz por el golpe dado en la mejilla derecha con la mano del obispo. El primero que, al parecer, habla de esto es Durando: «...deinde dat sibi leviter alapam super genam dicens pax tecum» [51]. Y así pasó al Pontifical de 1595: «Leviter in maxilla caedit». Durando explica este rito por múltiples razones: «Le pega —dice— levemente en la mejilla: 1.º, para que recuerde mejor lo que ha recibido; 2.º, para mostrarle que ha de ser fuerte en defender su fe; 3.º, porque eso representa la imposición de las manos, por cuyo medio confirmaban los apóstoles; 4.º, para hacer huir al enemigo, como lo hizo San Benito con un monje poseso del demonio. El obispo hace dos cosas: unge la frente y da levemente un golpe; unge la frente: la unción significa el perfume de la gracia; le da un golpe en la mejilla para que nunca se avergüence de confesar su fe y sea fuerte como los nuevos caballeros» [52].

En 1569 apareció el Pontifical romano, que había de ser adoptado progresivamente por todos y de este modo abolir los innumerables pontificales de la Edad Media. Este Pontifical fué en general muy fiel al Pontifical anterior que se usaba en la iglesia de Roma, y que no era otro que el de Durando de Mendo. Sólo recibió algunas modificaciones de poca importancia, introducidas cuando se estableció que en países de misión pudiesen administrar este sacramento los mismos sacerdotes según el rito que fijó la Sagrada Congregación de Propaganda en 1774, junto con una instrucción muy importante desde el punto de vista teológico.

En 1946 concedió Pío XII que el sacerdote es también ministro extraordinario de este sacramento, y determinó el modo y circunstancias que habían de concurrir para ello. El rito que ha de emplear se encuentra en el Ritual romano de 1952 (III 21).

Ministro del sacramento de la confirmación

Según los Hechos de los Apóstoles, la imposición de las manos en sentido sacramental era reservada a las altas jerarquías. Es difícil hoy determinar si se incluía también a los presbíteros entre las mismas. De hecho existen muchos documentos desde muy antiguo en los que se afirma que sólo el obispo ha de administrar la confirmación o se reprueba como un abuso que la administren de ordinario

[49] PL 138,960A.
[50] PL 138,958-959.
[51] Cf. V. Leroquais, *Les Pontificaux de France* (París 1937). Véase en los índices la palabra *soufflet*.
[52] *Rationale* VI 84,6-8 (Nápoles 1859) p.565.

los simples sacerdotes. Con todo, no faltan casos en que se permite a éstos confirmar en casos extraordinarios; no así en la Iglesia oriental, en donde desde el siglo IV se considera al simple sacerdote como ministro ordinario de la confirmación.

Sujeto de la confirmación

Antiguamente la confirmación seguía inmediatamente al bautismo, sin distinción alguna de edad. Incluso se amenazaba a los padres con graves penas si no llevaban a los niños para ser confirmados al año siguiente de su bautismo [53]. Hacia los siglos XIII-XIV, y con mayor intensidad en los siglos sucesivos, se abre camino y llega a prevalecer la práctica de administrar este sacramento cuando se ha llegado al uso de la razón, es decir, alrededor de los siete años, y así ha pasado al Código de Derecho canónico (can.788).

Efectos de la confirmación

El efecto primordial del sacramento de la confirmación es transformarnos en perfectos cristianos. Tanto los Padres como los teólogos posteriores no se cansan de recordarnos que la confirmación es un complemento del bautismo, por el cual se llega a la edad perfecta. Santo Tomás llega a decir que «los que reciben este sacramento de la plenitud de gracia son hechos conformes a Cristo en su soberana perfección de Verbo encarnado, tal como San Juan nos lo describe: lleno de gracia y de verdad» [54]. El cristiano llega a ser Cristo perfecto. Parece temeraria tal afirmación; mas, como dice muy bien el P. Philipon, no debemos minimizar los dones de Dios, reduciéndolos continuamente a las dimensiones limitadas de nuestras posibilidades humanas, sino que hemos de creer en la soberana liberalidad de un Dios que nos ha amado hasta darnos a su Hijo [55].

En segundo lugar hay que recordar los dones del Espíritu Santo, de los cuales, como ya hemos dicho, se hace mención en el mismo rito litúrgico desde la más remota antigüedad. En una hermosa oración del sacramentario Gregoriano que ha sido conservada en el rito actual se dice así: «Dios todopoderoso y eterno, que se dignó ya regenerar a estos fieles por el agua y el Espíritu Santo..., envíales de lo alto del cielo a tu Paráclito: Espíritu septiforme, Espíritu de sabiduría y de entendimiento, Espíritu de consejo y de fortaleza, Espíritu de ciencia y de piedad. Llénalos de tu Espíritu de temor y márcalos con el signo de la cruz para la vida eterna» [56]. Viene a ser un nuevo Pentecostés invisible, pero real, que se perpetúa en la Iglesia. Los efectos del bautismo son maravillosamente sobrepujados. El Espíritu Santo, ya en posesión del alma cristiana, la colma de sus gracias sobreabundantes y de la plenitud de sus dones.

53 El sínodo de Worcester en 1242.
54 *Sum. th.* III, 1 ad 4.
55 *Los sacramentos en la vida cristiana* (Buenos Aires) 2.ª ed., p.75.
56 PL 78,90.

En tercer lugar señalamos el carácter de soldado de Cristo. Por la confirmación se pasa de la infancia a la virilidad. Se le ha dado la plenitud del Espíritu Santo, como a los apóstoles, para la defensa de la fe y de todos los bienes espirituales de la Iglesia. La confirmación viene a ser el sacramento de los apóstoles, de los soldados de Cristo y de los mártires. El catecismo del concilio de Trento dice que, «por la virtud de este sacramento, el Espíritu Santo se infunde en el corazón de los fieles. El aumenta sus fuerzas y su valor a fin de que puedan combatir valientemente en la lucha espiritual y resistir invenciblemente a los enemigos de la salvación. La unción hecha en la frente indica que nada debe impedir confesar libremente la fe del nombre cristiano, ni el temor, ni la vergüenza, porque es sobre la frente donde más visiblemente se retratan esos diversos sentimientos del alma»[57].

No hay que olvidar que este sacramento, como el bautismo, imprime carácter en el alma del confirmado, que completa y perfecciona el del bautismo.

Reflexiones pastorales

Hay que lamentar lo poco que se revaloriza la confirmación en la vida parroquial. El mismo movimiento litúrgico actual ha hecho relativamente poco en orden a este sacramento.

Ciertamente, la Iglesia no ha sido negligente en la estima de este sacramento. Mas es exacto que hoy se quiere que sea más aprovechado en orden a la pastoral.

Vale decir aquí lo mismo que se ha dicho multitud de veces en estos últimos tiempos acerca de la liturgia en general: es pastoral, pero no se la utiliza como tal ni se la presenta y valoriza en su función de signo.

La confirmación no puede ni debe ser un instrumento de la pastoral. Es algo con valor propio, y la tradición se encarga de decírnoslo. Si se quiere hacer más fructuoso este sacramento, hay que pensar más en la pedagogía de Dios en su Iglesia, que es más eficaz que nuestras lucubraciones humanas, y que nosotros debemos adaptarnos a esta pedagogía, que es la de la gracia.

Por eso no se trata de concebir la confirmación del modo que ella nos sirva lo mejor posible, sino de preguntar a la Iglesia y de encontrar en la concepción que ella nos da la ocasión de revisar ciertas prácticas de la pastoral.

Como en todo cuanto se refiere a la liturgia, es sumamente importante la catequesis sobre cada rito en particular.

Sin duda alguna, la administración de la confirmación es un gran acontecimiento parroquial a causa de la venida del obispo, su contacto espiritual con su grey... Pero no deja de tener inconvenientes el que sólo se tenga cada cuatro o cinco años a causa de la mucha distancia y diversidad de edad entre los confirmandos... Ir a otros lugares por grupos tiene el inconveniente de que la feli-

57 C 17 b

gresía como tal no participe en este acontecimiento. Por eso hoy existe la tendencia de multiplicar las confirmaciones. Esto no es tan gravoso en la actualidad a causa de haber más y mejores medios de transportes.

Padrinos.—Con la separación de la confirmación y el bautismo se hizo necesario, al menos conveniente, dar al confirmando un padrino que asumiese espiritualmente sus cuidados. Las primeras noticias sobre los padrinos de los confirmandos se tienen hacia los siglos VIII-IX. Se usa mucho el padrino común y la única madrina, pero se ha de tener presente que la Santa Sede ha tolerado esto en caso de necesidad. Es mejor que cada confirmando lleve su padrino propio, de tal modo que exista una verdadera filiación espiritual. Sobre esto han insistido mucho los directorios para la pastoral de los sacramentos, sobre todo el de Francia.

Preparación de los niños.—Toda la pedagogía religiosa de la acción litúrgica ha de contribuir a preparar a los niños para la confirmación como para los otros sacramentos. Esta preparación asidua es sin duda la más profunda y la más eficaz. Pero esto no dispensa de algunos actos especiales, como un retiro espiritual, de tal modo que preceda a tal acontecimiento un cálido ambiente espiritual, como para la primera comunión.

La ceremonia.—Las ceremonias son, en general, complicadas. Hay que ensayarlas bien para que se realicen de modo irreprochable. No puede haber verdadera oración con la improvisación ni con el desorden. Se ha de cuidar, pues, de los niños de coro, de los cantos que exige la visita pastoral y la confirmación, del servicio litúrgico y de los que actúan en él, de los padrinos; que cada uno sepa lo que ha de hacer en el momento oportuno, para evitar las aceleraciones. Todos los feligreses han de participar del mismo espíritu y sentirse unidos a los que han de recibir la plenitud del Espíritu Santo y recibir la armadura de soldados de Cristo, y ayudarles con sus oraciones para que jamás sean desertores de la fe que profesaron.

Se ha de cuidar también del adorno de la iglesia, de tal modo que por todas partes aparezca que es un día de fiesta para la parroquia.

III. Penitencia

Penitencia antigua

La liturgia de la penitencia es bastante conocida en el siglo III y, sobre todo, en el IV. La mayoría de los fieles no acudían a ella jamás, puesto que sólo se hacía penitencia por las faltas graves y públicas, mientras que las faltas leves y cotidianas se perdonaban con oraciones breves, sobre todo por la oración del padrenuestro y por actos de contrición. No coincide esta distinción de faltas graves y leves con la nuestra de pecado venial y mortal.

El cristiano que cometía una falta grave debía de confesarla, normalmente en secreto, al obispo o a su representante. La palabra

de éste, o *correptio* en expresión de San Agustín, llevaba la luz del Evangelio sobre la falta cometida y exhortaba al penitente a una verdadera conversión. Y si no querían hacer penitencia, la *correptio* debía, en cierto modo, ir a buscarlos para invitarlos a la penitencia.

Una vez confesada la falta, el pecador era colocado en el grado de los penitentes y se le determinaba el tiempo que debía estar en esa situación, al cabo del cual se le reconciliaba.

Aunque la confesión propiamente dicha era secreta, todo lo demás concerniente a la penitencia se hacía en público, con participación de toda la asamblea litúrgica.

El principio general era que la penitencia sólo se concedía una sola vez en la vida.

La duración de esta penitencia ha variado mucho según las distintas regiones. Han existido penitencias que han durado toda la vida, con la limitación prescrita por el concilio de Nicea de que podrá ser reconciliado un penitente para recibir el viático. En Siria a veces ha durado la penitencia sólo tres semanas.

Salvo en caso de peligro de muerte, las iglesias de Occidente no tenían más que una sola celebración anual de la reconciliación de los penitentes, con ocasión de la Pascua. Tal vez en un principio se tuvo en la misma vigilia pascual, mas pronto se la colocó en los días inmediatamente anteriores: en Roma y en Milán, el Jueves Santo, y en España, el Viernes Santo.

Ritos de la admisión de los penitentes

Primitivamente no existió ningún rito para la admisión de los pecadores entre los penitentes. El sacramentario Gelasiano contiene ya un ritual sumario el miércoles después del domingo de quincuagésima.

Se ha discutido mucho si este rito era el comienzo de la cuaresma o existía mucho antes. Hoy está demostrado que tanto la penitencia pública como el catecumenado son instituciones más antiguas que la misma cuaresma.

Posteriormente se dió gran importancia al comienzo de la penitencia pública: se imponía al pecador la ceniza, se le revestía de un saco, se recitaban ciertas oraciones, y ellos mismos permanecían en la puerta del templo y se encomendaban a las oraciones de los fieles.

Clases de penitentes

En Oriente, en los siglos III y IV había cuatro clases de penitentes: 1.ª, los que piden la penitencia, pero no se los deja entrar en la iglesia; 2.ª, los que, como los catecúmenos, son admitidos a la liturgia de la palabra; 3.ª, los genuflexos, y 4.ª, los que estaban de pie. Estos últimos asistían a la celebración litúrgica, pero sin participar en ella. Al final de la misa recibían los genuflexos una imposición de manos.

En Roma, como en todo el Occidente, tampoco participan los penitentes de la eucaristía. No se los considera miembros de la Iglesia en el sentido estricto de la palabra. Y, sin embargo, la Iglesia, que es santa, lleva siempre muchos miembros pecadores. San Ambrosio dice a este propósito: *Ex duobus igitur constat Ecclesia ut aut peccare nescias, aut peccare desistas. Paenitentia enim delictum abolet, sapientia cavet* (sermón en el breviario, miércoles de las cuatro témporas de cuaresma).

Sin embargo, la Iglesia, madre amorosa, se ocupa de ellos. Tiene una oración especial por ellos en la *Oratio fidelium*, de tal modo que cada feligresía tiene un cuidado especial por los penitentes, expresado en formas distintas, aunque casi todas coinciden en la oración e imposición de las manos.

Tanto han revalorizado los Padres esta oración de la Iglesia por los penitentes, desde Tertuliano hasta San Agustín, que se ha creído que la institución de la penitencia pública no tuvo otro fin que el hacer orar a la Iglesia por los pecadores. Sin embargo, esto no es cierto, pues los penitentes habían de hacer algunos sacrificios especiales para expiar sus pecados, como ayunar, humillarse, vestir el cilicio...

Muchos dejaban la penitencia para la hora de la muerte; por otra parte, no faltan personas buenas que se someten a la disciplina penitencial para prepararse a bien morir.

Reconciliación de los penitentes

La reconciliación de los penitentes suponía una exhortación del obispo, la imposición de las manos sobre cada penitente y una oración o varias, hecha por el obispo, en la que pide que Dios otorgue su perdón a los que han hecho penitencia.

En España tenía lugar la reconciliación el Viernes Santo a la hora de nona.

El *Liber Ordinum* trae una exhortación que en realidad viene a ser un sermón de pasión sobre la muerte de Cristo, que nos ha rescatado del pecado por su sangre. Síguele el salmo *Miserere*, con la antífona «Acuérdate, Señor, de mí cuando estés en tu reino», intercalada en cada verso. Después de esto, el pueblo gritaba muchas veces: «Perdón, perdón», en una oración litánica. Por donde puede verse la participación del pueblo en estos ritos.

En la liturgia romana también se encuentran formas semejantes de participación popular. Mas antes del sermón o exhortación tiene lugar una postulación hecha por un diácono, en la que manifiesta al obispo el sentimiento de los penitentes y pide en su nombre que los reconcilie.

La fórmula sacramental consistía en la imposición de las manos junto con la oración sacerdotal, en la que se veía la acción de Dios mismo, que perdonaba al pecador por medio del obispo o su delegado, como lo muestran las antiguas oraciones de reconciliación; por ejemplo: «Deus qui mundum in peccati fovea... manum pietatis

tuae manui nostrae superpone, ut per manus nostras impositionem, te cooperant, infundatur eis Spiritus Sancti gratia...» (*Ordo romanus* 50).

La reconciliación suponía la vuelta al altar, a la participación activa en el sacrificio por la ofrenda y la comunión sacramental.

Tanto en Roma como en general en todas las iglesias, la reconciliación no se tenía en el ofertorio de la misa.

El paso a la penitencia en sentido moderno

El paso de la penitencia pública a la penitencia privada se debió a tres causas principales:

1.ª Demasiado rigorismo en las prácticas penitenciales, por lo cual los pecadores no querían someterse a la penitencia. Por otra parte, la existencia de una penitencia semipública no bastaba a remediar la situación.

2.ª El desarrollo del sentimiento de que también los buenos cristianos eran pecadores en más o menos grado y, por lo mismo, que tenían necesidad de las obras de penitencia, de las oraciones y, en último término, del sacramento de la penitencia.

3.ª La costumbre de las iglesias célticas de admitir a los penitentes a una penitencia privada, que se podía repetir, en la que el sacerdote a partir del siglo IX concedía la reconciliación inmediatamente después de la reconciliación.

Pero en esa época todavía subsiste la práctica de la penitencia pública para los pecados muy graves y públicos, con los mismos ritos antiguos de expulsión de los pecadores de la iglesia el miércoles de Ceniza, y reconciliación el jueves santo.

Es notable que en estos siglos de evolución en la disciplina penitencial es cuando aparecen en la liturgia general más fórmulas con carácter penitencial, como son las apologías en la misa, el *Confiteor*...

En el mismo tiempo en la que la liturgia penitencial de la cuaresma deja de ser un sacramento para convertirse en un sacramental, el concilio IV de Letrán prescribe como mínimum la comunión anual por Pascua. Esto, además de ser un precepto de la Iglesia, supone que la comunión pascual es más importante, más natural que cualquier otra.

Con esto se dió un paso importante en orden a la frecuencia del sacramento de la penitencia, de tal modo que la práctica actual se diferencia enormemente de la antigua. Los antiguos no podrían concebir la práctica de la confesión, por ejemplo, semanal. Ellos lo considerarían como un abuso o un escándalo. Mas en realidad hay que decir que se ha evolucionado en un sentido más perfecto. Con todo, se ha de enseñar a los fieles para que acudan al sacramento de la penitencia con recta intención y no lo tomen a juego.

Con la penitencia privada, el rito del sacramento de la penitencia ha venido a ser demasiado secreto, y en cierto modo fué despojado de todo derecho a una liturgia por los escolásticos, cuando discutían

contra la práctica de su tiempo de que una oración a modo de absolución y una imposición de manos no podían ser esenciales al sacramento. A sus ojos, las palabras evangélicas «Lo que atéis sobre la tierra será atado en el cielo» implicaban necesariamente que la forma del sacramento había de consistir sólo en las palabras *Ego te absolvo...* Mas prevaleció esta sentencia, y así fué adoptada por el concilio de Florencia y más tarde por el Tridentino. Con todo, en la antigüedad se habían ignorado completamente las palabras *Ego te absolvo...*

Las oraciones que acompañan las palabras sacramentales proceden de costumbres y no de libros litúrgicos, como lo reconoció la misma comisión que preparó el Ritual romano.

Es de notar el sentido pastoral que campea en todo el Ritual y también en el título IV, dedicado al sacramento de la penitencia. Es lástima que no se revalorice más este contenido litúrgico-pastoral encerrado en el Ritual romano y que se haya descuidado incluso en los modernos rituales bilingües.

El Ritual prevé que el sacerdote recibirá la confesión de los fieles revestido con la sobrepelliz y estola morada, en la iglesia y en el confesonario. Todas estas prescripciones son nuevas, pero dan al sacramento cierta publicidad cultual y mayor solemnidad, aunque de hecho no se observa esto en la mayoría de los casos.

IV. Orden

La existencia de un sacerdocio habilitado de modo especial para realizar acciones cúlticas es constatada por la historia de las religiones de todos los tiempos. Unas veces era el jefe de familia, del grupo, del clan o del Estado el que asumía en sí los poderes sacerdotales; otras se destinaban sujetos especiales para estos menesteres.

En el Antiguo Testamento hubo dos clases de sacerdocio: el patriarcal y el de la ley mosaica. Después del diluvio, Noé construyó un altar y ofreció a Dios un sacrificio y le fué agradable. En la vida de Abrahán aparecen muchas veces los sacrificios realizados por él mismo (Gen 12,8; 15,8; 22,9). Jacob hizo lo mismo (Gen 33,19-20). Es bien conocido también el sacrificio de Melquisedec (Gen 14, 18-20).

En Egipto, los hebreos no conocieron otro sacerdocio que el patriarcal. Moisés ejerció tal función hasta el día en que le dijo Dios: «Y tú haz que se acerque Aarón, tu hermano, con sus hijos, de en medio de los hijos de Israel, para que sean mis sacerdotes: Aarón y Nadab, Abiú, Eleazar e Itamar, hijos de Aarón» (Ex 28,1). Y le indica cómo ha de ser consagrado y cuál ha de ser su vestido y su misión y la de sus hijos (Ex 29; Lev 8-9).

Institución de un nuevo sacerdocio

Cristo, al instituir su Iglesia, la dotó de un sacerdocio nuevo y de una oblación nueva: su propio sacrificio, cuando instituyó la eucaristía y mandó a los apóstoles que la realizasen en memoria suya. Más tarde les concedió nuevos poderes sacerdotales al darles la facultad de perdonar los pecados y al enviarlos por todo el mundo para predicar el Evangelio, bautizar y hacer guardar a los hombres todo cuanto El les mandó.

Como Cristo instituyó la eucaristía de un modo permanente y la necesidad del perdón de Dios era necesaria en todos los tiempos, del mismo modo los poderes conferidos a los apóstoles debían transmitirse a sus sucesores, y, por lo mismo, el sacerdocio había de ser una institución permanente. Así lo entendieron los apóstoles, los cuales admitieron nuevos miembros en la jerarquía mediante el rito de la ordenación.

No se tienen noticias directas en el Evangelio del rito que Cristo eligió para significar la transmisión de los poderes sacerdotales; pero el uso de los apóstoles de imponer las manos sobre los nuevos candidatos al sacerdocio parece suponer que fué esto un mandato de Cristo.

Historia de las órdenes sagradas

Ordenación de los siete diáconos.—Cuando la Iglesia fué creciendo vieron los apóstoles la necesidad que tenían de colaboradores para ciertos menesteres, pues ellos habían de dedicarse especialmente a la oración y al ministerio de la palabra. Entonces la comunidad de los discípulos eligió a siete varones, llenos de espíritu y de sabiduría, y los presentó a los apóstoles, los cuales oraron y les impusieron las manos (Act 6,1-6).

Creados para ayudar a los apóstoles en la administración temporal de las iglesias, asumieron poco a poco funciones diversas, pero siempre en el mismo orden de cosas, esto es, para ayudar a los jerarcas superiores. Por eso se los ve ayudando en la administración del bautismo, cuidando de las diaconisas y predicando, y más tarde distribuyendo la eucaristía.

Este cargo de los diáconos fué muy apreciado. Se le consideraba como un alto ministerio en la Iglesia de Dios. Habían de tener, por lo mismo, los que lo ejercían, una gran virtud, como se encargan de recordarlo los mismos libros neotestamentarios y otros de la literatura cristiana de los primeros siglos. San Pablo, por ejemplo, dice: «Conviene que los diáconos sean asimismo honorables, exentos de doblez, no dados al vino ni a torpes ganancias; que guarden el misterio de la fe en una conciencia pura. Sean probados primero y luego ejerzan su ministerio» (1 Tim 3,8-10).

El número de siete diáconos en cada iglesia fué muy respetado en la antigüedad. Hacia la mitad del siglo III, el papa Fabián, al dividir la ciudad de Roma en diversas demarcaciones, estableció

siete regiones para cada uno de sus diáconos. Tal vez sea éste el origen de los siete cardenales diáconos, aunque en la actualidad sean presbíteros.

Obispos y presbíteros.—La misma dificultad que había motivado la creación de los diáconos ocasionó también la de la creación de otras jerarquías superiores que los ayudasen en el ministerio específico de los apóstoles. Así, San Pablo y San Bernabé, después de haber evangelizado Listria, Iconio, Antioquía, instituyeron ancianos en cada iglesia, después de haber ayunado y orado (Act 14,22). También existen en Efeso, y San Pablo los llamó a Mileto para despedirse de ellos cuando, encadenado, marchaba hacia Jerusalén. A Tito le dice que lo dejó en Creta para que acabase de ordenar lo que faltaba y constituyese por las ciudades *presbíteros* en la forma que le ordenó, y le da normas para la elección de los candidatos, «porque es preciso que el obispo sea inculpable» (Tit 1, 5-7). La forma que le ordenó para que constituyese presbíteros, que luego llama obispos, no es otra que la oración y la imposición de las manos, como lo hace notar a San Timoteo: «No descuides la gracia que posees, que te fué conferida, en medio de buenos augurios, con la imposición de manos de los presbíteros» (1 Tim 4,14). «Por eso te amonesto que hagas revivir la gracia de Dios que hay en ti por la imposición de mis manos» (2 Tim 1,6). La primera carta de San Pedro menciona a los presbíteros que han de ejercer funciones de obispos (1 Petr 5,1-4).

De estos colegios de obispos-presbíteros habla con mucha frecuencia la literatura cristiana del siglo I, tanto canónica como extracanónica; por ejemplo, la carta de San Clemente Romano a los fieles de Corinto, donde habla de un colegio de obispos-presbíteros con facultades jurisdiccionales y litúrgicas, a los que estaba encomendado el gobierno de aquella iglesia. Pero era lógico que, por disposición apostólica, el presbiterado colegial tomase la forma de monarquía episcopal. Insensiblemente, los dos términos *presbítero* y *obispo*, hasta ahora sinónimos, comienzan a diferenciarse, reservándose el último para aquel de los presbíteros al que se confería una primacía sobre los demás, reconociéndole una plenitud de sacerdocio y de gobierno.

Esta jerarquía se encuentra descrita con todo su vigor en las cartas de San Ignacio de Antioquía (principios del s.II): «Seguid todos al obispo, como sigue al Padre Jesucristo, y al colegio de los presbíteros, como a los apóstoles; en cuanto a los diáconos, veneradles como a la ley de Dios. Nadie haga sin el obispo algo que mira a la iglesia. Considérese válida aquella eucaristía que se celebra por el obispo o por quien ha recibido autoridad de él. Donde aparece el obispo esté la comunidad, como está la Iglesia católica donde está Cristo. Sin el obispo no es lícito bautizar ni celebrar el ágape; todo lo que él ha aprobado es grato a Dios» [1]. «Procurad, pues, participar en una sola eucaristía, ya que una es la carne de

[1] *Ad Smyr.* 8.

nuestro Señor Jesucristo, uno es el cáliz que nos une en su sangre, uno es el altar, como uno es el obispo, circundado del colegio de los presbíteros y de los diáconos, mis compañeros de ministerio» [2].

Estos tres grados de la jerarquía eclesiástica han sido reconocidos por todos los autores con toda claridad a partir del siglo II, tanto en Oriente como en Occidente.

Desdoblamiento del diaconado. Las órdenes menores.—El primer documento que nos habla de otros grados en la jerarquía eclesiástica es la *Traditio apostolica* de Hipólito (hacia el año 210), donde se menciona a los obispos, presbíteros, diáconos, subdiáconos, lectores y exorcistas. Años más tarde, el papa Cornelio, en una carta al obispo Fabio, dice de Novaciano: «El no ignora que aquí (en la iglesia de Roma) hay cuarenta y seis presbíteros, siete diáconos, siete subdiáconos, cuarenta y dos acólitos, cincuenta y dos exorcistas, lectores y porteros...» [3]. Luego ya en esa época, en Roma y en algunas iglesias de Occidente la jerarquía constaba de tres grados mayores y cinco menores.

En Oriente no se han conocido más que las tres mayores y la de subdiácono y lector; pues, aunque los documentos antiguos mencionan a los cantores, porteros, exorcistas, confesores, fosores, sin embargo ya las *Constituciones apostólicas* se encargan de decir que el confesor, el exorcista..., no están ordenados [4].

Los subdiáconos.—Además de los documentos citados que hablan de los subdiáconos, podemos citar también las cartas de San Cipriano, el concilio de Elvira (can.30) y el primero de Toledo (can.2.3.5 y 20). Fueron creados los subdiáconos para suplir a los diáconos y ayudarles en sus funciones. Según las *Constituciones apostólicas*, han de guardar la puerta del lado de las mujeres, del mismo modo que los diáconos lo hacen en el lado de los hombres, sobre todo en el momento de la comunión; han de cuidar también de los vasos sagrados; a ellos incumbe el verter el agua sobre las manos de los sacerdotes, cantar salmos y lecciones en lugar del diácono y, sobre todo, asistirle en el sacrificio de la misa.

Más tarde se encomendaron a los subdiáconos otros menesteres, especialmente en la corte papal, donde muchas veces aparecen como legados *a latere*, sobre todo en el pontificado de San Gregorio el Grande, y realizan ciertas funciones en la liturgia pontificia del medievo.

Nunca se le ha considerado como verdadero sacramento, sino como sacramental. Mas, por el voto de castidad que emiten los candidatos en el momento de su ordenación, ha ganado más prestigio y se lo ha considerado como orden mayor.

Acólitos.—Etimológicamente significa esta palabra «el que sigue o acompaña», y en ella va ya expresada la misión del acólito. Su origen es romano y no se les conoce antes del siglo III. No tuvo

[2] *Ad Philad.* 4.
[3] EUSEBIO, *Hist. Eccl.* VI 43,11.
[4] L.8,23-26.

la misma propagación que otras órdenes menores, pues hasta el concilio de Nicea no se los conoce más que en Roma y en Cartago, donde intervienen en diversos ministerios del culto. En Roma, sobre todo, tuvieron una importancia grande, pues los *Ordines romani* de los siglos VIII y IX los mencionan con mucha frecuencia. Una de las más nobles misiones que tenían los acólitos era la de llevar a los presbíteros de los títulos romanos que no habían intervenido en la misa pontificia un trozo del pan consagrado. También ha sido misión propia de los acólitos guardar durante el canon la patena, llevar los candeleros encendidos cuando el papa se dirigía al altar y cuando volvía a la sacristía, recoger las oblaciones en el ofertorio...

El acolitado se ha mantenido siempre en servicio activo, no obstante haber perdido las órdenes menores mucho de su antiguo esplendor; pero hoy sus funciones han sido confiadas a simples laicos; con todo, el concilio de Trento expresó el deseo de que, al menos en las iglesias catedrales y en las más importantes, los obispos restablecieran el antiguo servicio del acolitado con clérigos ordenados regularmente para esto [5].

Exorcistas.—Siguiendo una tradición multisecular, tanto en el paganismo como en el pueblo judío, la Iglesia tenía también sus exorcistas; mas en un principio debió de tener un carácter carismático, sin que precediese un rito especial que habilitase a cierto número de personas para estos menesteres. En el documento antes citado del papa Cornelio, los exorcistas se nombran globalmente. Inscripciones funerarias, probablemente del siglo III, hacen mención de algunos exorcistas. Para otros, el primer exorcista de que se tiene noticia cierta es San Pedro, compañero de martirio del presbítero San Marcelino, de los cuales se hace mención en el canon de la misa romana, y que padecieron el martirio hacia el año 302.

El tiempo de mayor florecimiento de los exorcistas coincide con el del catecumenado, en cuyos ritos tenían una misión muy importante a causa de los exorcismos que se hacían a los catecúmenos como preparación para el bautismo. Cuando decayó el catecumenado, perdió importancia el oficio del exorcista en la Iglesia.

La disciplina prescrita por el derecho canónico (can.1151) de que para exorcizar a un poseso se requiere un permiso especial del obispo, se remonta a la época de Inocencio I († 417).

Lectores.—La Iglesia, siguiendo la costumbre de la sinagoga, adoptó muy pronto en su culto las lecturas. Los mismos apóstoles escribieron cartas para que fuesen leídas en las asambleas litúrgicas de las comunidades cristianas. Naturalmente, para esto se necesitaba un lector. San Justino lo menciona en su *Apología* primera (c.67). Lo cual no quiere decir que el orden de los lectores existiese ya en esa época, sino que se elegían algunos cristianos para el ejercicio de esta misión. Pero tal orden se constituyó muy pronto, como lo prueban muchos testimonios del siglo II.

[5] *De reformatione* c.17.

La legislación eclesiástica de Egipto dice que el lector ha de ser instituído por el obispo, el cual ha de orar sobre él y entregarle el libro de las lecturas, pero no le ha de imponer las manos. Los *Cánones* de Hipólito dicen que han de estar adornados con las mismas virtudes de los diáconos y que han de tener vestidos de fiesta cuando ejercen su ministerio.

Generalmente se escogía para este oficio a gente de corta edad, bien por la inocencia de vida o por la voz, más aguda en esos años. Son muchos los documentos antiguos que hacen alusión a los niños lectores.

En un principio leyeron hasta los mismos evangelios, de los cuales ellos eran los depositarios. A ello alude San Cipriano cuando ordenó de lectores a dos confesores jóvenes [6]. Cuando se dejó la lectura del evangelio a los diáconos y la de la epístola a los subdiáconos, comenzaron a perder importancia los lectores.

Hacia los siglos VI-VII, la *schola lectorum* se transformó en la *schola cantorum*. Aunque ya antes los mismos lectores estaban encargados también del canto.

Porteros.—Es el grado más inferior y humilde. Su misión era la de cerrar y abrir las puertas del templo. En un principio no formó parte del clericato, pero, al menos, a partir del siglo III ya forma parte de la jerarquía, mas aparecen poco en los documentos. Parece que el ostiario más antiguo que se conoce es romano, compañero de martirio de San Lorenzo. Mas, aun cuando los documentos posteriores al siglo IV mencionan a los porteros entre las órdenes sagradas, no dejan de hacer notar su inferioridad con respecto a las otras órdenes; el concilio I de Toledo dice expresamente que éste es un orden al que acceden los mismos penitentes, y la razón que da es porque no han de leer los evangelios ni las epístolas.

Más tarde cedieron el puesto a los sacristanes o *mansionarii*, que cuidaban no sólo de la puerta del templo, sino de todas sus partes.

La tonsura.—Nunca se la ha considerado como orden sagrada, sino como una ceremonia por la que se separa del mundo.

No se sabe con certeza cuándo se la dió un carácter religioso. Parece que hacia fines del siglo IV ya se la encuentra con tal fin en Oriente. En Occidente, el testimonio más cierto es el de San Cesáreo, que le pidió al obispo Silvestre el año 488 le hiciese clérigo *oblatis sibi capillis* [7], lo que demuestra que los clérigos llevaban en esa época la tonsura.

Han existido varias clases de tonsuras: los papas llevaban la llamada «corona de San Pedro», que consistía en una franja grande de cabellos que sobresalía sobre el fondo rasurado de la cabeza, como todavía puede verse en los retratos del siglo V de los papas en la basílica de San Pedro; la tonsura de los monjes consistía en rasurarse enteramente la cabeza, y se llamaba «corona de San Pa-

[6] *Epist.* 38.
[7] M. G. H., script. rer. mer., II 458.

blo»; pero los monjes celtas se rasuraban la parte superior de la cabeza, dejando caer los cabellos por los lados, y la llamaban «corona de San Juan».

El rito litúrgico de la tonsura se encuentra por vez primera en el sacramentario gelasiano de Gelón (s.VIII). Este rito fué ampliado después en el Pontifical de Durando con la vestición de la sobrepelliz.

Ceremonias de la ordenación

No consta que Cristo ordenase a los apóstoles sirviéndose de un rito especial; probablemente lo hizo por un acto de su propia voluntad. Pero, poco tiempo después de la partida de Jesucristo, los apóstoles, al crear los primeros diáconos, les impusieron las manos y rogaron por ellos. Se ha dudado si la imposición de manos de los presbíteros sobre San Pablo y San Bernabé fué un rito sacramental, por el cual se les transmitió los poderes sacerdotales; lo que no se puede dudar es de que la imposición de las manos sobre San Timoteo por San Pablo fué un gesto de ordenación (1 Tim 4,14; 2 Tim 1,6).

Este gesto de la imposición de las manos, acompañado de alguna oración, se ha considerado siempre como rito esencial (y durante siglos el único) de la ordenación. Un ceremonial más detallado de la ordenación no se encuentra antes del siglo III. Desde la mitad de ese siglo hasta el siglo V existen documentos en los que se dan algunas noticias más concretas sobre las órdenes sagradas y sus ritos respectivos.

El primer documento que nos habla de un rito de ordenación es la *Traditio apostolica* de Hipólito, o Constitución de la Iglesia de Egipto, y los *Cánones de Hipólito*.

La *Traditio apostolica* dice que en la ordenación del lector no se le impongan las manos, sino únicamente que se le entregue el libro de las lecturas. Los *Cánones de Hipólito* dicen lo mismo, y, además, añaden que el lector tenga las virtudes del diácono y que se haga una oración por el lector ordenado.

Tampoco se imponen las manos sobre los subdiáconos. Los *Cánones de Hipólito* sólo exigen que el obispo le presente el libro de las Escrituras y la siguiente oración: «Mirad misericordioso a este servidor tuyo, que ha sido escogido para subdiácono, y dadle el Espíritu Santo, para que toque dignamente los vasos litúrgicos y cumpla tu voluntad».

En la ordenación del diácono impone las manos sólo el obispo y reza una oración, en la que pide al Señor envíe el Espíritu Santo sobre el que ha sido elegido para servir a su Iglesia.

En la ordenación del presbítero, el obispo impone las manos sobre la cabeza del ordenando, y lo mismo hacen los presbíteros presentes, y se pide a Dios que comunique al que ha sido elegido el espíritu de gracia y de consejo, para que ayuden a los presbíteros y gobiernen los pueblos con un espíritu puro. Luego los presbíteros hacen una oración por ellos mismos.

En los *Cánones de Hipólito* aparece casi el mismo rito para la

ordenación de presbítero que para la de obispo, con la sola diferencia de que, en vez de decir presbítero, se dice obispo.

La ordenación del obispo se manda que se haga en domingo, en presencia del pueblo, de todo el presbiterado y de los obispos que hayan concurrido a la ceremonia. En primer lugar, todos los obispos asistentes imponen las manos sobre la cabeza del elegido; luego uno de ellos hace una nueva imposición y recita una oración, en la que se pide que descienda el Espíritu Santo sobre el elegido obispo del mismo modo que descendió sobre los apóstoles.

En la Edad Media se añadieron nuevos ritos, que en gran parte entraron en el Pontifical actual. No bastó la sola imposición de las manos para las órdenes del diaconado, presbiterado y episcopado, sino que se exteriorizó más el rito, a usanza de la época, con la entrega de los instrumentos propios de su ministerio y con la imposición de las insignias propias, y consagrar con óleo de catecúmenos a los presbíteros y con el santo crisma a los obispos.

Durante mucho tiempo se ha considerado parte esencial de los ritos de la ordenación de diácono, presbítero y obispo la entrega de los instrumentos, y en los dos últimos la unción sagrada. Pío XII, por la constitución *Sacramentum ordinis*, determinó que esencial sólo era la imposición de las manos como materia, y como forma ciertas palabras de los prefacios consecratorios.

En la actualidad se prepara en Roma una simplificación del Pontifical, probablemente también afecta a los ritos de las órdenes sagradas.

V. Matrimonio

Misterio de las nupcias [1]

El matrimonio encierra un profundo misterio, que constituye el centro de toda la economía de la salvación. La redención se transfunde en la realidad humana a través del hogar, en que se comunica la vida. El misterio nupcial de Cristo, de que nos habla San Pablo, lejos de ser una bella imagen, una alegoría poética, es el corazón y el alma de todo el mensaje y la obra divina en el mundo.

Los pactos de Dios con el pueblo elegido se expresan en el Antiguo Testamento bajo la imagen de unos desposorios, principalmente en el profeta Oseas y Ezequiel. Por eso, al ser infiel Israel, Dios le recrimina por boca de los profetas como nación adúltera.

El mismo misterio pascual, en la existencia cotidiana de los cristianos, se nos presenta también como unas nupcias: muerte y vida; tránsito de un mundo a otro, hacia la parusía: «He aquí las fiestas pascuales, he aquí las bodas del Cordero, he aquí la noche luminosa en que el cortejo nupcial entra en la gloria. Cantad, cristianos, vuestra alegría, vuestro triunfo». «Haec nox est in qua terrenis caelestia, humanis divina iunguntur» (pregón pascual). Misterio de abnegación, muerte, sacrificio y misterio de vida, fecundidad y renovación.

[1] H. JENNY, *Le mariage dans la Bible*: «La Maison Dieu», 50 (1957).

Institución del matrimonio

No han faltado quienes han creído que la institución del sacramento del matrimonio se tuvo en las bodas de Caná, a las que asistió Cristo y convirtió milagrosamente el agua en vino por mediación de la Virgen. Mas tal opinión tiene escaso fundamento, pues el aspecto nupcial del milagro es secundario.

Según San Alberto Magno, el matrimonio ha tenido tres instituciones: una según la naturaleza pura, otra conforme a la naturaleza lapsa y otra según el estado de naturaleza reparada por Cristo; así el matrimonio es el sacramento de la inocencia de la ley antigua y de la ley nueva.

En realidad, el matrimonio fué instituído por Dios en el paraíso terrenal, y el matrimonio cristiano no es otra cosa que una continuación de aquél. Por lo mismo, en la ley nueva no ha tenido históricamente una institución, mas sí en sentido ontológico, en cuanto que se ha convertido en un signo eficaz por la redención de Cristo.

El sacramento es un signo de la fe en Cristo, que ha de venir (ley antigua) o que ha venido (ley nueva). Los sacramentos de la ley antigua santifican por la fe (circuncisión, cordero pascual...). Los sacramentos de la ley nueva santifican *ex opere operato*. El del matrimonio tiene íntima relación con el del bautismo.

Si empleamos un lenguaje escolástico, diremos que, en el matrimonio, el *sacramentum* es la ceremonia, la conclusión del contrato; la *res* y el *sacramentum* es la unión indisoluble de los esposos y la gracia propia de este sacramento; la *res* sólo la unión de Cristo y de la Iglesia. «Este es un gran sacramento, yo hablo en relación a Cristo y a la Iglesia», según San Pablo.

Historia de los ritos del sacramento del matrimonio [2]

La Iglesia, al componer el ritual del matrimonio, tuvo cuidado de poner como punto central lo que constituye la materia y forma sacramentales, esto es, el consentimiento de los dos contrayentes. En lo demás no rechazó varios usos antiguos del mundo pagano, los cuales, fuera del campo religioso, ayudaban a poner de relieve la solemnidad y el simbolismo de este sacramento, depurados de todo sentido menos ortodoxo. El mismo concilio Tridentino declaró que se podrían retener cualquier costumbre laudable o ceremonias propias de ciertas provincias.

Por lo mismo, es muy conveniente tener presentes los ritos del matrimonio en la Roma pagana, pues nos darán no poca luz en orden a comprender los ritos del matrimonio cristiano.

a) **Epoca de la República.**—El matrimonio se tenía por una entrega al paterfamilias de la mujer, y podía tener tres aspectos.

[2] P. Jounel, *La liturgie romaine du mariage*: «La Maison Dieu», 50 (1957) p.30-57;

confarreatio: ofrenda de los esposos a Júpiter Capitolino de un pastel de espelta en presencia del pontífice máximo o del «flamen dialis»; *coemptio:* venta de la esposa por su padre al esposo; *usus:* un año de cohabitación.

b) **Epoca del Imperio.**—En esta época, el rito más importante es el consentimiento recíproco de las partes contrayentes: «Nuptiae consensu contrahentium fiunt» [3], «Nuptias non concubitus sed consensus facit» [4].

Ritos

a) **Esponsales.**—Era la ceremonia por la cual el esposo prometía jurídicamente conducir próximamente como esposa a la joven. Tenía lugar un banquete, llamado de los esponsales. Se preguntaba al esposo: *Spondesne?*, y respondía: *Spondeo.* Seguidamente entregaba a la prometida un anillo de oro, que él mismo colocaba en el cuarto dedo, y algunos presentes o arras, rito de origen oriental que tuvo gran importancia en el siglo IV. El desposado daba un beso a la prometida, rito de suma importancia en orden al contrato futuro, tanto que en la época constantiniana se consideraba como una semiconsumación del matrimonio.

b) **Matrimonio.**—La víspera por la noche se vestía a la prometida con la *tunica recta*, el *cingulum*, la *palla* color azafrán y las *sandalias* del mismo color.

Antes de llegar el esposo la esposa se peina, formando con su cabello seis trenzas, y coloca sobre su cabeza una corona de mirto o de naranjo, recogido por ella misma, y el *flammeum*, o velo color de naranja que le cubre la espalda, de donde toma el nombre de nupcias: «Nuptiae a capitis opertione», nubere = velar. En todo esto es ayudada por la prónuba, que realiza en estas ceremonias un papel muy principal, y para ser honrada con tal oficio debía haber tenido un solo marido.

En la casa de la prometida la prónuba hace la presentación de la esposa al esposo. Los auríspices auguran bienes; se lee el contrato o «tabulae nuptiales» ante los testigos y se firman; inmediatamente se juntan las diestras: «Ubi tu Caius ego Caia»; finalmente, tiene lugar el sacrificio a los dioses y el banquete.

Por la tarde tiene lugar la conducción de la esposa a casa del esposo. Va el cortejo a buscar a la desposada. Esta va acompañada de dos jóvenes; delante va otro con una antorcha adornada con espino blanco. Durante el trayecto se cantan cánticos y se dan gritos de júbilo.

Al llegar a la casa del marido, la esposa debe mostrar alguna resistencia; entra en volandas, sin tocar el umbral de la puerta; detrás entran tres compañeras, una con su huso y dos con su rueca; el marido la ofrece agua y fuego, y es recibida como esposa con todos sus derechos y obligaciones.

[3] ULPIANO, 22S, en el digesto de JUSTINIANO, 35,1,15.
[4] Ibid., 50,17,30.

Los ritos de la Iglesia

Un texto de la epístola a Diognete nos asegura que los cristianos de los primeros siglos se casaban como los demás. Pero hay que entender bien esto. A los cristianos les estaban prohibidos ciertos usos de los paganos, como el sacrificio a los dioses, y, por otra parte, su vinculación a la Iglesia les exigía nuevos deberes; por eso San Ignacio de Antioquía (s.II), en su epístola a San Policarpo, después de haber exaltado la virginidad en honor de la carne del Señor, añade: «Es conveniente que los esposos y las esposas se unan con la aprobación del obispo, a fin de que su matrimonio sea según Dios y no según la concupiscencia»[5]. Lo cual demuestra que ya entonces se consideraba la celebración de las bodas como algo sagrado.

Alrededor del año 200 se tiene noticias de la intervención de la Iglesia en los preparativos y conclusión del matrimonio, así como de un rito litúrgico propio de su celebración. Lo cuenta Tertuliano: «¿Cómo podremos conseguir hacer conocer la felicidad de aquel matrimonio que es conciliado por la Iglesia, confirmado por la celebración del sacrificio, sellado por la bendición, anunciado por los ángeles, ratificado por el Padre? Permaneciendo en pie, de manera que ni siquiera sobre la tierra los hijos se casan rectamente sin el consentimiento de sus padres»[6].

Este ritual esbozado por Tertuliano se precisa mejor en los escritos de los Padres de los siglos IV y V, sobre todo en San Ambrosio y el papa Siricio, quienes dan suma importancia a los esponsales. San Paulino de Nola (403) cuenta así el matrimonio del hijo del obispo de Benevento con la hija del obispo de Capua: el matrimonio se realiza en la iglesia, y el obispo padre del joven los condujo al altar; allí el obispo padre de ella bendijo a los esposos, mientras son cubiertos con el velo.

En el siglo VII empiezan las primeras colecciones de los *libelli Missarum;* aún no hay un rito fijo, pero los sacramentarios incluyen ya un rito especial para las bodas. Así, el sacramentario Leoniano lo intitula «incipit velatio nuptialis»; el Gelasiano, «incipit actio nuptialis», y el Gregoriano, «Orationes ad sponsos benedicendos». Esta liturgia primitiva ha sido recogida por el misal de San Pío V, con la añadidura de la última bendición inspirada en Tobías (9,11), que aparece en un sacramentario de Fulda del siglo X, y probablemente es de origen hispano-visigótico.

En los siglos IX y X el sacerdote comienza a ocuparse de las formalidades civiles del matrimonio. Se le da un carácter más público para asegurar la libertad del consentimiento de la esposa, a causa de los muchos raptos que entonces había. En los siglos XI y XII se discute en las escuelas sobre la esencia del matrimonio. Los escolásticos, como Ivo de Chartres, Pedro Lombardo..., lo ponen en el consentimiento; no faltan quienes lo ponen en la bendición

[5] V 3, ed. FUNK, I 290.
[6] *Ad uxorem* II 9.

nupcial. En realidad, el sacerdote ha de estar presente al consentimiento de los contrayentes para dar la bendición nupcial.

En esa época los ritos se desarrollan en dos partes:

1.ª En las puertas de la iglesia, donde tiene lugar el consentimiento mutuo de los contrayentes, la entrega del anillo, entrega de las monedas o arras y la unión de la mano derecha de ambos. En líneas generales viene a ser el rito de los esponsales, que de futuro se convierten en de presente.

2.ª Dentro de la iglesia, junto al altar, para la celebración de la misa, durante la cual se impone el velo a los esposos, se les da la bendición nupcial y el beso de la paz.

No siempre ni en todas partes se daba el consentimiento delante del sacerdote. En Italia, por ejemplo, después del siglo XIII lo recibía generalmente un notario en la casa de la esposa, el cual redactaba en seguida el documento a propósito; después se dirigían los esposos a la iglesia para la misa nupcial y la bendición de la esposa. Más tarde, el Tridentino, para evitar abusos y ofensas, que se volvían casi siempre en daño de la mujer, sustituyó al notario por la presencia del párroco, obligándole a recibir y transcribir el consentimiento de los dos contrayentes. Esta práctica fué acogida por el Ritual romano de Paulo V y sancionada por el Código de Derecho canónico.

La fórmula *Ego coniungo vos...* se encuentra en un *ordo* de Ruan del siglo XIII. El beso que se daban los esposos ha sido suprimido poco a poco, debido a las irreverencias a que daba lugar.

Ritual toledano.—En las ediciones del Ritual toledano del siglo XVI anteriores al Tridentino aparece la bendición de las arras y anillos unida a la bendición nupcial, en vez de ser más bien un rito relacionado con la manifestación del consentimiento, como figura en las ediciones del siglo XV. Es ahora cuando se menciona por vez primera en el Manual toledano el uso de las trece monedas como arras, y con ese motivo pone en castellano una fórmula distinta de la usada en las ediciones anteriores, y es lo único que se encuentra en lengua vulgar en toda la ceremonia, a pesar de estar bien entrado ya el siglo XVI.

La edición postridentina que comenzó en 1579 el capellán mayor de los mozárabes, D. Francisco de Pisa, y promulgó en 1582 el cardenal Quiroga, trae en castellano las fórmulas que en todas las ediciones anteriores figuraban en latín, excepto las rúbricas, que continúan en latín. La exhortación del *Catecismo Tridentino*: «Mirad, hermanos, que celebráis el sacramento del matrimonio...», es la única que ha venido repitiéndose literalmente hasta nuestros días. El requerimiento que se hace a los contrayentes y a los testigos es el mismo usado en las ediciones pretridentinas, pero puesto ahora en lengua vulgar y suprimiendo el anatema contra los que maliciosamente oculten un impedimento matrimonial.

Para la manifestación del consentimiento se usan asimismo las fórmulas que ya las ediciones incunables ponían en latín. La ben-

dición de las arras y anillos se coloca dentro de la bendición nupcial, como empezó a hacerse desde la edición de Cisneros, y se simplifican algunas fórmulas.

Ritual oriental [7].—Aunque nuestro *Manual* se refiere principalmente a la liturgia occidental, nos ha parecido bien dar una síntesis de los ritos orientales de la celebración del matrimonio, pues, no obstante diferir mucho en otros ritos, en los que se refieren a los esponsales y al matrimonio tienen un fondo común.

Tienen dos partes: los esponsales, o ceremonia del anillo, y el rito matrimonial, o ceremonia de la coronación.

1.ª *Ceremonia del anillo.*—El sacerdote recibe a los prometidos en la puerta de la iglesia, pregunta si el matrimonio es libre, da una bendición, entrega un cirio y los introduce en la iglesia. Se cantan unas letanías con invocaciones especiales para los esposos, y se rezan dos oraciones. Ponen los anillos sobre el altar para que se santifiquen por su contacto, y luego se los cambia entre sí. El prometido besa a la prometida y se juntan las manos, mientras el sacerdote dice: «Lo que Dios ha unido no lo separe el hombre, y yo, indigno siervo de Dios, por la autoridad que me ha sido confiada, os uno en santo matrimonio, y por la autoridad de la Iglesia lo confirmo y lo sello en el nombre del Padre...»

2.ª *Ceremonia de la coronación.*—Después de la ceremonia anterior, los esposos se retiran al fondo de la iglesia. El clero acude allí a recibirlos y los conduce procesionalmente a través de la nave, mientras se canta el salmo 127. El diácono recita unas letanías con invocaciones por la fecundidad del hogar. Luego el sacerdote corona a los esposos, junta sus manos e implora una bendición, mientras ellos están con la cabeza inclinada. La fórmula de la coronación es la siguiente: «El servidor de Dios N. es coronado por la sierva de Dios N.», y a la inversa. Se tienen luego dos lecturas, una tomada de la epístola a los Efesios (5,20-33), y otra del evangelio de San Juan (2,1-11, bodas de Caná). Siguen unas letanías y una preparación litánica a la comunión y el *Pater noster*. No sacrificio. Pero los esposos beben de la «copa de comunión», que contiene vino santificado por la inmixtión de un fragmento de pan consagrado. Luego se rompe la copa para indicar la indisolubilidad de la unión. Se termina la ceremonia con la danza nupcial, en la que los esposos dan tres vueltas conducidos por el preste, mientras el coro canta tropos.

La misa nupcial

El formulario actual conserva las mismas oraciones del leoniano, mientras que el prefacio y el *Hanc igitur* propios han desaparecido después de la reforma del Misal de San Pío V. No obstante leerse en los antiguos leccionarios otras perícopas, la liturgia romana ha conservado la magnífica página de la carta a los Efesios en la que

[7] J. H. DALMAIS, *La liturgie du mariage dans les églises orientales*: «La Maison Dieu», 50 (1957) p.58-69; A. RAES, S. I., *Introductio in liturgiam orientalem* (Roma 1947).

el Apóstol, al comparar las bodas terrenas con la mística de Cristo con su Iglesia, describe la conducta que han de observar los esposos para con las esposas (Eph 5,21-30). La perícopa evangélica está tomada de San Mateo 19,1-6, que termina con la frase *Lo que Dios unió no lo separe el hombre*. En el siglo XII se tomaban en muchas iglesias, para la misa de los esposos, los textos de la misa de la Santísima Trinidad.

Recitado el *Sanctus*, se imponía el velo nupcial a la esposa, y más tarde a los esposos; a veces se suspendía sobre ellos sostenido por cuatro personas. Se retiraba después de la bendición de la esposa. La velación era un medio fácil y jurídicamente reconocido para legitimar los hijos naturales; éstos se colocaban entre el padre y la madre bajo el velo, y por el mismo hecho quedaban reconocidos por la Iglesia y por la ley.

La bendición de la esposa, que en la actualidad se coloca despues del *Pater noster* y antes de su embolismo: *Libera nos...*, aparece en el siglo XII al final del canon, antes del *Per quem haec omnia...;* en el gelasiano se encuentra en el lugar donde se decían las bendiciones episcopales, esto es, antes del *Pax Domini*.

Es cosa notable que la liturgia nupcial casi mira exclusivamente a la esposa.

Después de la postcomunión tiene lugar una larga bendición con un sentido bíblico muy marcado, a la que en el siglo XII seguía la entrega del anillo a la esposa.

Como ceremonias complementarias del sacramento del matrimonio pueden señalarse la «benedictio thalami» y la «benedictio mulieris post partum», con lo cual muestra la Iglesia su interés por todo cuanto se refiere a la formación de nuevos hogares, y especialmente que en ellos resplandezca la santidad.

Pastoral

Tal vez sea la celebración del matrimonio, sobre todo en ciertos casos, donde más ha entrado el espíritu del mundo, y se le ha revestido de gran profanidad, que poco a poco va minando su carácter esencialmente religioso y sacramental.

Señalamos algunos defectos que muchas veces tocan en lo escandaloso.

En primer lugar, las ocho clases de matrimonios, a veces más, en las grandes parroquias. Las últimas clases, las pobres, no tienen derecho a misa, y en algunos lugares se les hace entrar por la sacristía. Cuando hay bodas simultáneas de ricos y pobres, a los ricos se les deja el altar mayor, adornado con muchas flores, tapices, y lo celebra el cura; a los pobres se los lleva a un pequeño altar lateral, se hace de prisa y lo celebra un coadjutor...

El lujo en los vestidos, que muchas veces llega a ser inmoral.

El decorado de la iglesia: más luces, tapices y flores que el día de Pascua...

Música de concierto con tenor de ópera. Exhibición femenina

de trajes. *Flashes* y fotógrafos hasta en el momento de la consagración. Aspecto de fiesta mundana en el acompañamiento más que de la celebración de un sacramento...

A todo esto hay que echar un gran exorcismo para hacerlo sagrado.

Se ha de procurar que todos, pero mayormente los esposos, se den cuenta de la trascendencia del acto y de su sentido mistérico y sagrado. Para ello ha de haber precedido una verdadera catequesis preparatoria, en la que se les ha de iniciar no sólo en las obligaciones del matrimonio, sino en su sentido sacral y litúrgico. El sermón de bodas, que bien puede colocarse al principio de la ceremonia, ha de ser una síntesis de esa catequesis, y explicar, al menos, los ritos principales a los cuales va adherida alguna gracia especial.

Se les ha de exhortar a que comulguen en la misa nupcial con formas presentadas por los mismos esposos en el ofertorio.

En fin, se ha de procurar un sentido más sacral en todo lo que se refiere a la celebración del matrimonio.

VI. Extremaunción

Institución divina

El evangelio de San Marcos nos cuenta cómo los apóstoles que fueron enviados por Cristo a misionar la Galilea predicaron la conversión de costumbres, arrojaron a muchos demonios y ungían con óleo a los enfermos y los curaban (6,12-13). Era esto un símbolo del sacramento de la extremaunción. La realidad nos la da el apóstol Santiago en su carta católica: «¿Está enfermo alguno entre vosotros? Llame a los presbíteros de la Iglesia y oren por él, ungiéndole con el óleo en el nombre del Señor, ya que la oración nacida de la fe salvará al enfermo, y el Señor le aliviará, y, si se halla con pecados, se le perdonarán» (5,13-16). El rito aquí descrito tiene carácter esencialmente sagrado. La unción debe hacerse apoyándose en la autoridad del Señor, como si fuese un acto realizado en su nombre y por su delegación.

La doctrina católica siempre ha visto en el rito descrito por el apóstol Santiago el sacramento de la extremaunción. El concilio de Trento lo declaró oficialmente [1]. San Pío X condenó la opinión de aquellos que quisieron considerarlo solamente como una piadosa costumbre recomendable a los fieles, pero sin eficacia sacramental [2].

Historia

En los dos primeros siglos del cristianismo no se menciona la existencia de este sacramento fuera de la carta del apóstol Santiago. La razón de esto es porque siempre este sacramento ha sido consi-

[1] Ses.14 c.3. Cf. DTC, *Extr. Onct.*

[2] Decr. *Lamentabili* del Santo Oficio, 3 de julio de 1907.

derado como menos necesario que el bautismo, la comunión y la penitencia, y, por lo mismo, atraía menos la atención que estos otros sacramentos. También porque los demás sacramentos se conferían en los lugares destinados al culto, y éste había de administrarse en la propia casa, en el lecho del dolor, y era entonces muy frecuente que los cristianos perteneciesen a familias no cristianas, y esto desaconsejaba la práctica de la extremaunción. No hay que olvidar tampoco que nos encontramos en época de persecuciones y del gran fervor comunitario de los primeros tiempos, y no veían la necesidad de un sacramento penitencial.

A partir del siglo III, los testimonios son más numerosos. San Ireneo hace alusión a los gnósticos, que derramaban óleo mezclado con agua en la cabeza de los enfermos que estaban a punto de partir de este mundo [3]. Lo cual hace pensar que los herejes tomaron este rito, como otros muchos, de la Iglesia y lo deformaron. San Hipólito hace pensar también en la extremaunción al hablar de un óleo bendito con el que se unge a los enfermos [4]. Pero, en general, aunque se hace alusión a óleo bendito, que los fieles lo emplean para los enfermos, no se tiene un testimonio enteramente claro.

Esto no se tiene hasta el año 416, con ocasión de la carta del papa Inocencio I a Decencio, obispo de Gubio, donde el papa, después de haber citado el texto de la epístola de Santiago, declara que sus palabras se refieren precisamente al óleo consagrado por el obispo y aplicado a los enfermos por los sacerdotes y los fieles [5]. Insiste en ella en la facultad que tienen los sacerdotes de dar la unción, porque no siempre el obispo podrá hacerlo.

Tienen también suma importancia los sermones pastorales de San Cesáreo de Arlés, donde aparece reflejada con toda claridad la disciplina de su época acerca de la extremaunción [6]. El mismo pensamiento se encuentra también en San Eloy, obispo de Noyón († 660) [7].

Otro testimonio importante acerca del óleo de los enfermos en la época precarolingia se encuentra en San Beda el Venerable [8].

Según todos esos testimonios, se deduce que:

a) El óleo empleado ha de estar bendecido.

b) A esta bendición se debe toda su eficacia.

c) La aplicación de este óleo está reservada también a los laicos.

d) Su efecto principal parece ser la curación corporal.

e) Rara vez se alude a su efecto espiritual; los principales testimonios en este sentido son los del papa Inocencio I y San Cesáreo, los cuales pueden ser considerados como verdaderos testimonios del sacramento de la extremaunción como tal.

Después de la época carolingia, los testimonios son cada vez más explícitos en el sentido sacramental en que se entendió a partir

[3] *Adv.* l.1 c.21: PG 7,666.
[4] D'ALÈS, *La théologie de S. Hippolyte* (Paris 1906) p.125.
[5] PL 5,559.
[6] *Serm.* 19,5 ed. MORIN, I p.87.
[7] *Mon. Germ. Hist.*, Script. rer. mer., IV 694-761.
[8] PL 93,39.

del concilio de Trento. A diferencia de la práctica antigua, la administración del santo óleo a los enfermos se deja exclusivamente a los sacerdotes, y se une al sacramento de la penitencia como complemento suyo, y se antepone de modo ordinario al viático; mas después se difirió para después de la recepción de la eucaristía y se consideró como sacramento *in articulo mortis*. El primero en contarlo entre los siete grandes sacramentos, distinguiéndolo de los otros ritos que luego se denominaron con el nombre de sacramentales, fué Hugo de San Víctor († 1141).

Ritual de la extremaunción

A) Bendición del óleo

La práctica de bendecir el óleo es antiquísima, como se ha podido ver por los testimonios citados anteriormente tanto para la confirmación como para este sacramento. Los textos litúrgicos hacen alusión a ello. De ordinario se bendecía el óleo en todas las misas. San Hipólito trae el formulario para la bendición del óleo inmediatamente después de la oración de acción de gracias. Todavía se conservan en la misa las palabras por las que se bendecía el óleo y los frutos que los fieles presentaban: *Per quem haec omnia*... No se sabe cuándo se introdujo la norma de reservar la bendición de los óleos al jueves santo. En el sacramentario Gelasiano se encuentra ya la rúbrica en este día.

B) Administración a los enfermos

En el *Liber Ordinum* de la liturgia mozarábica se encuentra un *Ordo ad visitandum et ungendum infirmum*, que dom Férotin ha considerado como anterior a la invasión de los bárbaros [9]. Mas en realidad no existe ningún ceremonial de la administración del óleo a los enfermos antes del siglo VIII. El más antiguo que se conoce se encuentra en el capitular de Teodulfo de Orleáns (797), que fué el prototipo de los *Ordines ad visitandum et ungendum infirmum* durante el medievo.

Las partes de que constan todos estos *Ordines* son las siguientes:

a) Saludo y aspersión. Todavía hoy forma parte del rito: *Pax huic domui*... La aspersión se hacía con agua lustral, a la que se añadía a veces unas gotas de óleo y un poco de ceniza. La oración *Introeat, Domine Iesu Christe, domum hanc* se encuentra en el *Ordo IX*, y la otra que comienza con las palabras *Oremus et deprecemus* está contenida en el *Ordo X*.

b) Imposición de la penitencia. En la Edad Media, tan atormentada por la culpa, tuvieron un desarrollo muy considerable los ritos penitenciales. A los enfermos, antes o después de la confesión, se los tendía sobre un cilicio y se los rodeaba de ceniza para exteriorizar más su arrepentimiento. Si se le encontraba muy abatido,

[9] P.XXI 71-72.

sólo se le prescribía que hiciese alguna manifestación de pesar por sus pecados. En el rito actual sólo se prescribe la confesión general recitando el *Confiteor*, al que siguen las fórmulas absolutorias comunes *Misereatur* e *Indulgentiam*.

c) Recitación de los siete salmos penitenciales, las letanías de los santos, seguida de largas oraciones. Para excitar más la contrición de los enfermos se recitaban todas esas fórmulas. Hoy nos parece inoportuno todo esto y se tiende a abreviar lo más posible; pero la Edad Media tenía otra mentalidad distinta a la nuestra, y hay que ver todos esos ritos en aquel ambiente. Ello nos demuestra, por otra parte, el espíritu que hay que tener en la recepción de este sacramento y el que ha de animar a los sacerdotes en la pastoral del mismo. En las letanías se incluían algunas invocaciones por el enfermo.

d) Recitación del símbolo y del *Pater noster*. Esto era común del ceremonial medieval de la penitencia y en esa época se dió a la extremaunción. Además se consideraba el símbolo con un valor sobrenatural de protección contra el demonio y contra las tentaciones.

e) Unción de varios miembros del enfermo. Además de los miembros que señala el ritual actual, y que se tiene en uso desde el siglo XIII, los *Ordines* presentan en esto una gran variedad, y determinan que se hagan las unciones en el pecho, corazón, las espaldas, los riñones, las junturas y, de modo especial, la parte más dolorida del enfermo. Algunos *Ordines* de los siglos IX-XII prescriben que las unciones del enfermo se repitan durante varios días seguidos, lo cual demuestra el concepto imperfecto que todavía se tenía de este sacramento.

Las fórmulas que acompañaban estas unciones eran variadísimas. La actual: *Per istam sanctam unctionem...*, se encuentra ya en el siglo X, y se impuso a las demás por haberla escogido Eugenio IV en el decreto *Pro armeniis* el año 1439.

En los siglos IX-XI, por una interpretación literal de las palabras de la epístola del apóstol Santiago, se solía llamar a más sacerdotes a la ceremonia de la unción, que recitaban ciertas oraciones mientras el oficiante principal realizaba las unciones.

f) Oraciones por el enfermo. Después de las unciones todavía se recitaban un gran número de oraciones. Algunas de éstas han pasado al Ritual actual. Las oraciones *Domine Deus, qui per apostolum tuum...* y *Respice, Domine sancte...* son del siglo IX; y la que comienza con las palabras *Domine sancte...*, con la que se concluye la ceremonia, pertenece al siglo X.

El Ritual advierte al párroco que debe colocar una cruz ante el enfermo, para que la mire con frecuencia y se enfervorice y con devoción la abrace y bese. A esta ceremonia se daba suma importancia en la Edad Media.

En los monasterios, donde todo se hacía en medio de un ambiente ritualístico, la ceremonia de la extremaunción era mucho

más aparatosa y se terminaba con el beso de paz dado al enfermo por el abad y demás monjes.

Como hemos dicho anteriormente, después de la unción sagrada se daba al enfermo el viático, como lo atestigua toda la tradición litúrgica y pastoral de la Iglesia anterior al siglo XII. Hoy se tiende a volver a esa disciplina, y así aparece en algunos rituales bilingües aparecidos últimamente. Incluso se desea que no se le dé a este sacramento el nombre de extremaunción, sino el de unción de los enfermos.

En el Ritual toledano, la administración de este sacramento sigue sin tener ninguna fórmula en lengua vulgar. Pero no faltaron algunos manuales españoles, como los de Sevilla, Cuenca, Palencia..., en los que desde el siglo XIV se incluía un «ordo iuvandi morientes», como el de Juan Gersón, bien en lengua vulgar o en latín y castellano. Tal vez en el Manual toledano no se incluyó porque se consideró como un elemento más bien pastoral que litúrgico, y también porque la recepción del viático, según la costumbre española, traía ya una buena preparación para morir.

Pastoral

La extremaunción es el sacramento de la partida. Allí está el sacerdote, en nombre de Cristo, a la cabecera del enfermo para perdonarle sus faltas y conducir su alma al cielo. Trento llama a la extremaunción «el sacramento de los que parten» [10]. Aun después de una larga vida culpable, el cristiano que recibe con las disposiciones requeridas el sacramento de la extremaunción, se va directamente al paraíso, sin pasar por el purgatorio. En este sentido, este sacramento obra con la misma plenitud de gracia que el sacramento de la confirmación con respecto al bautismo.

El simbolismo sacramental de la extremaunción evoca maravillosamente esa obra de purificación radical de todo el ser humano manchado por el pecado. En nombre de Cristo, el sacerdote aplica las sagradas unciones sobre cada uno de los órganos de los sentidos, principios de todos los desfallecimientos morales [11].

Se ha de cuidar que la familia no ponga reparos a la administración solemne de los últimos sacramentos, sino acompañar al sacerdote en las oraciones, y así ayudar al ser querido que está a punto de partir con el mejor de los remedios. Es gran lástima que muchas almas salgan de este mundo sin los auxilios espirituales a causa del temor que se apodera en esos momentos de los familiares o a causa de una negligencia malsana. Se ha de advertir a los fieles de esta grave responsabilidad.

[10] Ses.14 c.3.
[11] M. PHILIPON, o.c., p.332.

CAPÍTULO 12

SACRAMENTALES

Noción.—La noción de los sacramentales es propia de los escolásticos. En la antigüedad, bajo el nombre de sacramentos se incluían los siete grandes sacramentos y lo que modernamente se llaman sacramentales. Todavía San Bernardo llama sacramento al lavatorio de pies, y el concilio Lateranense del 1179 incluye en ese nombre la entronización de los obispos y de los abades, las exequias y la bendición de las bodas.

Parece ser que el que designó ciertas acciones o cosas litúrgicas con el nombre de sacramentales fué el profesor de la Universidad de París Guillermo de Avergne († 1249), más tarde arzobispo. Mas el que precisó mejor su sentido fué Santo Tomás, al decir que «el sacramental, a diferencia del sacramento, no confiere gracia alguna, y por esto no es necesario para la salvación; razón por la cual Jesucristo dejó su institución en manos de los fieles» [1]. Con todo, Santo Tomás no dió una definición verdadera y exacta del sacramental. Esto lo hicieron los teólogos posteriores con más o menos fortuna. Una de las mejores nos parece la de Adolfo Franz: «Los sacramentales son signos visibles religiosos instituídos por la Iglesia para servir al culto, para tutela contra los influjos del demonio y para el incremento y bien espiritual y material de los fieles» [2].

Para llegar a ella se han tenido muchas discusiones entre los teólogos. Mas todos coinciden en que los sacramentales consisten inmediatamente y en primer lugar en una oración impetratoria que la Iglesia dirige a Dios, y en segundo lugar y mediante esta oración intercesora de la Iglesia, en una santificación, en cuanto que la Iglesia, por medio de estos ritos, impetra de Dios la santificación de las personas y de las cosas.

Clases de sacramentales.—Hay sacramentales cosas y sacramentales acciones. Los primeros son los que perduran de modo permanente después de la acción con que han sido constituídos, y por este motivo pueden utilizarse después de ella; por ejemplo, el agua bendita, los cirios benditos, los ramos de olivos y palmas bendecidos el domingo de Ramos, etc. Los sacramentales acción son los que pasan con la acción misma con que han sido constituídos, y son de tres clases:

a) Las consagraciones son aquellos sacramentales que, por una bendición llamada constitutiva, separan de modo estable las cosas o las personas del uso profano y resérvanlas para el servicio de Dios, se use o no la unción sagrada; por ejemplo: la consagración de un altar, de un cáliz, la tonsura clerical, la bendición de un abad, la consagración de una virgen, la profesión monástica o religiosa.

[1] *S. Th.* 3,65,1 ad 8.
[2] *Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter* (Friburgo 1909) p.17.

b) Las simples bendiciones invocativas hechas sobre una cosa o persona para atraer sobre ella la protección y beneficios divinos; por ejemplo: la bendición nupcial, la de los enfermos, la de los campos, la bendición a los fieles con el Santísimo Sacramento, etc.

c) Los exorcismos para alejar del influjo del demonio a la persona o cosa sobre las que se hacen.

Sentido de la palabra «santificación» en los sacramentales.—Es evidente que la palabra *santificación* no tiene el mismo sentido aplicada a las personas y a las cosas.

Sólo la persona, y de un modo inmediato el alma, es sujeto apto para recibir la santificación, como participación formal de la vida divina. Para los cuerpos y las cosas externas se puede hablar de santificación en tres casos distintos:

a) Cuando Dios los usa como instrumentos para transmitir la vida divina a los hombres; por ejemplo: el cuerpo de Cristo como instrumento conjunto, santo y santificador, del que se sirve la divinidad para transmitir la gracia a los hombres, o el elemento material de los sacramentos...

b) Cuando las cosas son profundamente perfeccionadas y elevadas en sus cualidades para cooperar más perfectamente a la vida del espíritu; por ejemplo: la resurrección gloriosa de los cuerpos, etc.

c) Cuando las cosas no son causa instrumental de la gracia ni son perfeccionadas o elevadas en sus cualidades naturales, pero, en vista de la oración impetrativa de la Iglesia, son tomadas bajo la especial protección o aceptación divina para bien espiritual de quien las posee o las usa con las supuestas debidas condiciones. Es el modo que corresponde a los sacramentales.

Diverso modo de proteger o aceptar Dios las cosas.—La especial protección y aceptación que Dios, considerando la impetración de la Iglesia, hace de ciertas cosas, se realiza de dos modos:

a) Dios, considerando la impetración que la Iglesia hace en los ritos que constituyen los sacramentales cosas, con simple bendición, como el agua bendita, los ramos, los cirios benditos..., determina dar gracias especiales con ocasión del uso que los fieles han de hacer de ellos con las debidas disposiciones.

b) Dios, considerando la impetración que la Iglesia hace en los ritos que constituyen los sacramentales cosas, con bendición constitutiva o consagración, acepta estas cosas, o también estos cuerpos, como reservados a su uso exclusivamente divino, como un cáliz consagrado, una virgen consagrada, el monje en la profesión solemne...

Esta aceptación de reserva especial de las cosas o personas consagradas hace que quien culpablemente las desvíe del uso para el que han sido reservadas, cometa un sacrilegio.

Además, tratándose de cosas consagradas, la aceptación de Dios implica que El dará gracias especiales a cuantos las utilicen con las debidas disposiciones de ánimo; y tratándose de personas consagra-

das, crea en estas mismas personas un título moral para con Dios con el fin de obtener de El a su debido tiempo las gracias de estado necesarias para cumplir los deberes que lleva consigo esa consagración.

Con relación a los sacramentos, se puede decir que los sacramentales son realidades humanas conducidas a Dios y ordenadas al provecho espiritual o material del hombre, mientras que los sacramentos son realidades divinas que conducen la gracia santificante a las almas.

La época en que más se desarrolló el uso de los sacramentales fué la Edad Media. Los libros litúrgicos de esta época traen una cantidad enorme de ellos. Se redactaron fórmulas de bendición o de conjuro para las circunstancias más ordinarias de la vida y para las más humildes criaturas.

Relación de los principales sacramentales

Consideramos como sacramentales de gran valor los ritos y ceremonias con que se realiza el sacrificio de la misa, la administración de los sacramentos y la celebración misma del año litúrgico. Pero de ellos ya se ha tratado en sus lugares respectivos.

1. Sacramentales personas

A) La «Commendatio animae»

La Iglesia, que ha acompañado a sus hijos en todas las vicisitudes de su vida, ha prodigado sus cuidados al momento de partir de este mundo. Además del sacramento de la extremaunción y del viático, ha querido rodear los últimos instantes de sus hijos en este mundo de un ambiente de piedad y de oración.

La primera colección de oraciones litúrgicas para ser recitadas en la cabecera de los moribundos se encuentra en el sacramentario gelasiano de fines del siglo VII, pero con toda probabilidad se usaba antes de esa fecha.

En los siglos posteriores se amplió enormemente este rito, sobre todo en los monasterios. Aunque hay que notar que esa prolongación obedeció en parte para tener oraciones de repuesto en caso de que se prolongase demasiado la agonía.

En el Ritual romano la *Commendatio animae* presenta dos partes, o al menos podemos ver en ella dos partes: la primera, con el rito normal de la *Commendatio*, y la segunda, su complemento. En las dos, la idea fundamental es rodear los últimos instantes del hombre sobre la tierra de un ambiente de oración, pedir gracias y auxilios especiales para el moribundo y hacer que éste tenga la mente dirigida hacia Dios en esos momentos trascendentales.

La primera parte la integran las letanías de los santos, que siempre se han considerado en la Iglesia como elemento muy apropiado en todas las impetraciones. Los libros antiguos traían una lista larga

de santos, pues, además de los comunes, incluían los santos locales o de especial devoción de la región o monasterio. El papa Paulo V añadió el de San Abel, y últimamente se han incluído los nombres de San José, San Juan de Dios y San Camilo de Lelis.

A continuación se reza la oración *Proficiscere, anima christiana...*, que se encuentra ya en los sacramentarios gelasianos del siglo VIII, excepto la alusión que se hace en ella a la Virgen y a San José, que se introdujo modernamente.

Siguen dos fórmulas con carácter exorcístico. La primera procede probablemente de una carta de San Pedro Damiano [3], y la segunda consta de una serie de catorce invocaciones en las que se pide a Dios que libre al alma del cristiano pronto a partir de este mundo, del mismo modo que libró a otros tantos santos del Antiguo y Nuevo Testamento. Se alude también a Santa Tecla, a quien se honró en la antigüedad de un modo especial como patrona de los moribundos, y así aparece en los formularios litúrgicos desde el siglo VI.

Completan este rito tres fórmulas absolutorias y dos oraciones: una a la Santísima Virgen, introducida en el Ritual en 1913, y otra a San José, prescrita el 9 de agosto de 1922. Las tres fórmulas absolutorias son las más características de la *Commendatio animae*: la primera es una fórmula de reconciliación de los penitentes en la hora de la muerte; pues, como se sabe, muchos dejaban la penitencia para esa hora; la segunda es una fórmula compuesta con frases muy antiguas con otras tomadas del gelasiano; y la tercera es un conjunto de reminiscencias eucológicas compiladas en los últimos años de la Edad Media, que no se encuentran en los *Ordines* antiguos conocidos; pero los redactores del Ritual de Paulo V las incluyeron por su sentido bíblico y gran unción.

La segunda parte la componen dos lecturas del evangelio de San Juan: la primera es la oración de Cristo después de la última cena (17,1-26), y la segunda es la narración de la pasión (c.18-19). Antiguamente se leían otros pasajes de la Escritura, como lo manifiesta el seudo Alcuino [4].

A las lecturas de las perícopas evangélicas sigue una oración, que se ha atribuído por mucho tiempo a San Agustín, pero sin fundamento alguno.

A continuación se rezan los salmos 117 y 118, que se prescriben ya en los costumbrarios de los monasterios germanos de los siglos X-XII. Otros *Ordines* antiguos prescriben la recitación de todo el salterio, pero en voz baja.

Se termina todo el rito con tres oraciones dirigidas a Cristo y algunas jaculatorias propias del momento, que ya aparecen en el Ritual de 1614 y vienen a ser como una síntesis de todo el rito de la *Commendatio*.

La bendición apostólica «in articulo mortis».—El origen de las indulgencias hay que buscarlo en las cruzadas por la causa de

[3] PL 144,497.

[4] PL 101,1246.

la fe y en las peregrinaciones medievales para ganar los jubileos. Posteriormente los papas extendieron cada vez más el privilegio de la indulgencia pontificia. Benedicto XIV dispuso, por la constitución *Pia Mater*, del 5 de abril de 1747, tuviesen el poder de impartir a los moribundos la bendición apostólica con el privilegio de indulgencia plenaria y la facultad de subdelegarla a los sacerdotes con cura de almas. El mismo Pontífice determinó también el rito y fórmula que había de emplearse.

B) Las exequias

En todas las religiones se ha dado un culto especial al cadáver, dándole conveniente sepultura. A veces estos cuidados procedían de una mentalidad supersticiosa y pagana, y conforme a ella realizaban sus ritos funerarios.

La Iglesia ha visto siempre en el cuerpo de los fieles el templo vivo del Espíritu Santo, destinado a resucitar en la inmortalidad bienaventurada, y conforme a esa idea organizó sus ritos funerarios, en los que incluyó algunos del paganismo porque los consideró inofensivos y eran útiles, además, para esos casos, como el empleo del incienso, del que ya nos habla Tertuliano.

Es natural que en un principio la Iglesia se acomodase en estas ocasiones a las diversas costumbres de los pueblos, exceptuado lo que implicaba idolatría o derogación de algunos de sus dogmas, como la inmortalidad del alma.

Oración de la Iglesia por los difuntos.—Existen muchos testimonios de los primeros siglos del cristianismo en los que se alude explícitamente a la oración de los fieles por los difuntos. Algunos lo han visto en 2 Tim 1,18, donde San Pablo hace votos para que el Señor conceda a Onesíforo misericordia. Más claramente aparece en la pasión de Santa Perpetua, en la que la Santa ruega para que su hermano Dinócrates tenga un descanso eterno. También en los escritos de Tertuliano [5] y San Cipriano [6]. Interesa también desde este punto de vista, los epitafios de Abercio y de Pectorio, en los que se hace constar que los recuerden en sus oraciones.

Parece ser que la oración que empleaba la Iglesia en estas circunstancias eran los salmos. San Jerónimo, al contar los funerales de Santa Paula en Belén, dice que los diferentes grupos monásticos cantaron salmos en griego, en sirio y en latín [7]. San Agustín refiere que en los funerales de Santa Mónica cantaron salmos y opone estos cánticos sagrados a los lloriqueos de los paganos, que pagaban gentes para esta misión [8]. Y San Juan Crisóstomo dice: «Como estamos llenos de alegría, salmodiamos sobre los difuntos salmos que nos exhortan a la confianza delante de Dios» [9]. Incluso se tenían

[5] En el *De monogamia* recuerda a la esposa cristiana que reza en sufragio del alma de su esposo, y en el *De anima* 51 alude a un entierro en el que un sacerdote ora.

[6] En las *Epist.* 1,2 y 41,3 alude al sacrificio de la misa por los difuntos como una cosa general en Cartago.

[7] *Epist.* 108,29: CSEL 5,348.

[8] *Confesiones* 9,12.

[9] PG 50,634.

vigilias nocturnas al modo de las que se tenían en los aniversarios de los mártires, como lo muestra San Gregorio Niseno[10] y la biografía de San Pacomio[11]. Posteriormente se desarrollaron estas vigilias de los difuntos considerablemente, sobre todo en los medios monásticos.

Un oficio litúrgico por los difuntos se encuentra ya, según el erudito Callewaert, hacia fines del siglo VII, y es de origen romano; pero no se recitaba en la vigilia del difunto, sino en los días tercero, séptimo, trigésimo y aniversario, como añadidura del oficio canónico diario[12].

La misa «pro defunctis».—Hay quienes aseguran que hasta el siglo X no se celebró de un modo general la misa *pro defunctis*[13]. Con todo, existen muchos documentos antiguos que atestiguan la celebración de la misa por los difuntos o su recuerdo en ella. Ya Arístides, hacia el año 140, advierte en su *Apologia* que, «si alguno de los fieles muere, dadle el saludo con la celebración de la eucaristía y rezando alrededor de su cadáver». Ya hemos referido el testimonio de San Cipriano sobre este punto. Los primeros formularios de misas *pro defunctis* se encuentran en los sacramentarios romanos, leonianos, gelasianos y gregorianos.

Los textos actuales de la misa no son los únicos que han existido. No se sabe por qué han prevalecido éstos. Incluso se permitía en algunas iglesias el canto del *Alleluia*[14].

Las diferencias que se notan en la misa de difuntos actual con la misa ordinaria—por ejemplo, la supresión del salmo *Iudica me*, la de la bendición del agua en el ofertorio...—no se sabe con toda certeza a qué se debieron. Se dan razones ingeniosas, pero con escaso fundamento.

La absolución *ad tumulum* data del siglo X, y las primeras señales aseguran se encuentran en el misal de Ratoldo. La que señala el Pontifical para casos solemnes se encuentra en los libros litúrgicos romanos del siglo XIII.

Hay que confesar con Philippon, que es quien mejor ha estudiado estos ritos, que las exequias en el Ritual actual ofrecen un conjunto poco armonioso y que se impone una revisión de los mismos. Modernamente, en los rituales bilingües se ha logrado un mayor sentido pastoral y litúrgico, más conforme al pensamiento general de la Iglesia sobre la muerte y la vida futura.

Imágenes bíblicas en la liturgia de difuntos[15].—Los temas bíblicos que vemos en la liturgia de difuntos evocan imágenes más bien que ideas. Rara vez habla la liturgia de difuntos del cielo. La teología habla del cielo como la visión cara a cara de Dios. La

10 *Vita S. Macrinae* ser. n.41.
11 PG 73,230-272.
12 *De officio defuncti*: «Sacris erudiri» (Steenbrugge 1949).
13 P. M. Gy, *Les funérailles d'après le Rituel de 1614*: «La Maison Dieu» 44 (1955) p.7...
14 DAL 12,32.
15 Cf. F. Louvel: «La Maison Dieu», 44 (1955) p.2988.

liturgia prefiere evocarlo con imágenes: jardín paradisíaco, Jerusalén celeste, santa ciudad de Dios, seno de Abrahán..

Los temas son numerosos, y parece que se contradicen, sobre todo si se mira a la imagen como tal; por eso se ha de considerar la imagen, pero inmediatamente dejarla para atender, en la fe, a la realidad. En general se completan y, a la vez, armonizan, acompañan e ilustran el misterio que se celebra, que no es otro que el misterio de la Pascua del Señor, extendida a la humanidad rescatada: Pascua del Señor, muerte, resurrección futura.

1.º El paraíso.—Esta imagen ha sido empleada por el Señor: «Hoy estarás conmigo en el paraíso» (Lc 23,43). En la tradición religiosa, el paraíso es principalmente el paraíso terrestre de los capítulos 2 y 3 del Génesis: un jardín de delicias, imagen exacta del cielo: conjunto de todos los bienes sin mezcla de mal alguno.

Del paraíso terrestre se pasó al paraiso escatológico, según Ezequiel; por ejemplo, en el oráculo contra Tyr: «Tú estás en el Edén o jardín de Dios» (28,13); o en el oráculo contra Egipto: «Ni el cedro ni ningún otro árbol puede ser comparado con los del jardín de Dios» (31,8-9). En los capítulos 40-48 describe la nueva Tierra Santa; sobre todo es interesante el capítulo 47, donde habla de una fuente que nace junto al altar.

El Eclesiástico habla también de un paraíso de bendición: «La gracia es como un paraíso de bendición» (40,17); «El temor es como un paraíso de bendición» (40,27).

De aquí al paraíso celeste, a la visión divina. San Pablo habla una vez de él: «Yo conozco a un hombre en Cristo que fué llevado hasta el tercer cielo..., hasta el paraíso» (2 Cor 12,4). La ocasión solemne en que San Pablo escribió esto, tanto que los teólogos se han preguntado si no se trata de la visión beatífica, muestra la riqueza del vocablo *paraíso* para ayudar a expresar la dicha suprema de ver a Dios.

El Apocalipsis toma también la imagen del paraíso terrestre: «Al vencedor le daré a comer del árbol de la vida en el paraíso de Dios» (2,7); o también la descrita por Ezequiel en el capítulo 47: «Y me mostró un río de agua de vida, clara como el cristal, que salía del trono de Dios y del Cordero. En medio de la calle y a un lado y a otro del río había un árbol de vida...» (22,1-2).

De donde podemos deducir que la vida con Dios, la bienaventuranza, es expresada por la misma imagen de que se sirve el Génesis para hablar de la felicidad inicial, y al final de la historia religiosa aparece también la misma imagen.

No es extraño, pues, que la tradición cristiana tomase este motivo y su imagen en la liturgia de difuntos: *In paradisum deducant te Angeli*... Los ángeles que habían sido colocados para guardar la entrada del jardín de Dios, son ahora los introductores en el jardín celeste, del que aquel otro de que habla el Génesis era su símbolo. Nótese de paso la unión de toda la historia sagrada manifestada en esa imagen, y su uso en la Iglesia. El hombre ha encontrado su

lugar natural, el paraíso, su patria, y en ella la vida en el amor de Dios.

2.° Ciudad santa o Jerusalén celeste.—La frecuencia de este tema en la Biblia es sorprendente y resulta más familiar al cristiano de hoy que al anterior. En realidad se complementan, y por eso en los textos litúrgicos aparecen yuxtapuestos.

3.° El seno de Abrahán.—La liturgia hace alusión al seno de Abrahán en el *Subvenite*, en el ofertorio de la misa de difuntos y en la antífona *In paradisum*.

El nombre de Abrahán es sumamente evocador: por su partida hacia la tierra prometida (Gen 12,1); por su fe y esperanza, que lo han hecho el padre de los creyentes (Heb 11,13-16), tan elogiado en los textos paulinos (Rom 4,9-25; Gal 3,2.29); por nombrarlo Jesús cuando habló del reino de los cielos en cuya compañía han de estar los justos (Mt 8,11; Lc 13,28-29); por su alianza con Dios, la promesa de una patria, la gloria.

Mas la imagen que usa la liturgia procede directamente de la parábola del rico epulón y Lázaro: el pobre fué llevado por los ángeles al seno de Abrahán (Lc 16,22), en contraposición del infierno.

4.° El coro de los ángeles y el cortejo de los santos (Apoc 7,9).—Refiérelos la liturgia en el *Subvenite* y en el *In paradisum*. Resulta sumamente sugestivo recordar que en la liturgia bautismal, al serle entregado un cirio encendido, que lo recibe el padrino en su nombre, se dice: «Cuando venga el Señor para las nupcias eternas, puedas ir a su encuentro con los santos en la corte celestial».

5.° El reposo eterno.—Es una de las expresiones más conocidas en toda la liturgia funeraria y la más repetida en ella. Sin embargo, corresponde a los temas bíblicos más desconocidos.

Parece tener una resonancia pagana: la inmovilidad en el sepulcro. Hace pensar en el purgatorio, en un lugar de dolor; de ahí que se prodigue tanto el *Requiem aeternam*.

Sin embargo, su sentido es más elevado:

a) *El reposo del pueblo de Dios.*—El libro del Exodo habla del reposo que Dios dará a su pueblo en la posesión de la heredad (Ex 33,14; Dt 12,9; 25,19; Ios 1,13-15.21.24). Ezequiel lo evoca en un bello capítulo sobre el Buen Pastor (34,14-15). Y lo mismo el salmo 22: *Dominus regit me...*

b) *El reposo de Dios.*—El Génesis nos dice que Dios descansó el séptimo día (2,2-3). Es un modelo para el hombre, que ha de trabajar seis días y descansar el séptimo. De ahí se originó el reposo sabático, de importancia capital en el judaísmo, y el descanso dominical, con no menor importancia en el catolicismo.

El hombre es llamado a un reposo que es la misma vida de Dios. Los impíos, los de torcido corazón, los que desconocen los caminos del Señor, no entrarán en su reposo (Ps 94,11).

c) *El reposo de la eternidad.*—Tomado del IV libro de Esdras

(apócrifo) (2,34): «Requiem aeternitatis dabit vobis... lux perpetua lucebit vobis...»

6.º La luz eterna.—El simbolismo de la luz es riquísimo en la Biblia y en la liturgia, donde se llama muchas veces a Dios Luz indefectible. La liturgia funeraria, en un texto tomado del libro de Esdras, antes citado, ruega para que esa luz aparezca a los ojos de los elegidos.

C) La profesión religiosa

En realidad sólo había que hablar de la profesión monástica, pues cuando se formaron los libros litúrgicos, sólo se conocía como modo de vida religiosa el monacato, en sus formas diferentes, y de hecho el Pontifical romano sólo incluye el *Ordo ad faciendum monachum.*

La forma antiquísima de profesión consistía en la deposición de los vestidos seglares y vestirse del hábito monástico, que variaba según las regiones. Con razón se podía decir entonces que el hábito hace al monje.

El ingreso en la vida monástica era considerado como una nueva vida que se había de vivir, del mismo modo que el bautismo; por eso se consideró la profesión monástica como un segundo bautismo, idea que ha perdurado hasta nuestros días en los manuales de ascética religiosa. Como el bautismo, también tuvo su catecumenado o período de preparación.

El monacato antiguo no conoció los votos en sentido moderno. La profesión *omologia* se consideraba como un pacto con Dios. San Basilio exige la profesión oral. La *Historia monachorum* también exige esto, mas ni Casiano, ni el sucesor inmediato de Pacomio, ni la *Regula Magistri* traen una fórmula para la profesión. Se desconoce también el rito de la profesión del monacato agustiniano.

San Benito está en la línea de San Basilio. En general, a San Benito le agradan las formas rituales. Según la *Regula Scti. Benedicti*, el acto de la profesión tiene lugar en el oratorio, en presencia de Dios y de sus ángeles, delante del altar y de las reliquias de los santos, del abad y de toda la comunidad de los hermanos. En primer lugar, el candidato hace la *promissio*, o, diríamos hoy, emite los votos. La *promissio* se refería a la obediencia, estabilidad y conversión de costumbres. Esta promesa ha de constar en un documento escrito de su puño y letra, llamado *petitio*, que el nuevo profeso ha de colocar sobre el altar. Inmediatamente el candidato dice tres veces el verso «Recíbeme, Señor, según tu palabra y viviré, y no permitas que vea frustrada mi esperanza», el cual repite la comunidad otras tres veces, y añade la doxología *Gloria Patri*... Finalmente se postra ante cada miembro de la comunidad, y se le impone el hábito de la religión.

San Benito no indica una bendición especial sobre el nuevo profeso. Mas en los sacramentarios antiguos aparece una *Oratio*

pro renuntiantibus saeculo, a la que sigue una fórmula muy prolija. Ninguna de las dos entraron en el Pontifical del siglo XII. En su lugar se tomaron tres oraciones derivadas del ritual de Rheinau.

En Oriente se usa el rito de la imposición de las manos, mas en Occidente no consta que se haya usado tal rito en el *Ordo ad faciendum monachum*.

D) Consagración de las vírgenes

Aunque las vírgenes formaban una categoría especial desde los primeros siglos del cristianismo, y, según los testimonios, ya en el siglo II eran numerosas, sin embargo, hasta después de la paz constantiniana no tuvieron un reconocimiento oficial y público. A partir de entonces se esbozan los primeros ritos litúrgicos de la velación o consagración de las vírgenes. A mediados del siglo IV tal rito se reserva al obispo y se realiza con gran solemnidad. San Ambrosio cuenta la ceremonia en la que el papa Liberio impuso el velo a su hermana Marcelina dentro de una solemne ceremonia celebrada en San Pedro [16].

El rito más antiguo de la velación de las vírgenes se encuentra en el leoniano y gelasiano, y lo constituyen las dos fórmulas: *Respice, Domine...* y *Deus castorum corporum*, que constituyen el núcleo principal del ritual actual, al que se han añadido un conjunto de ceremonias simbólicas, al modo de la consagración de los obispos, como la emisión de los votos perpetuos, la bendición de los hábitos, anillo y corona; la entrega del breviario, la conducción a la clausura...

En la Edad Media existieron también otros ritos, que reflejaban la muerte mística para con el mundo y tenían gran parecido con el rito funerario. Por un buen acuerdo no entraron en el Pontifical romano, pero sí unas oraciones prolijas añadidas por Durando.

E) Bendición de los abades

Por algunos pasajes de las cartas de San Gregorio Magno se puede deducir que los abades eran instalados en su cargo durante la celebración de la misa y con cierta solemnidad [17]. Más tarde, cuando los abades tuvieron un poder e influencia grandes, a veces mayores que los de los obispos, se elaboró un rito litúrgico solemne, a semejanza del de la consagración episcopal. En un principio debió de consistir sólo en una fórmula eucológica en la que se pedían gracias especiales para el candidato y en la entrega del báculo pastoral, que siempre ha sido el verdadero símbolo del oficio abacial. El Pontifical de los papas del siglo XII dispone ya la bendición de los abades como el rito de la consagración de los obispos, incluso con la imposición de las manos, aunque algunos, como Ivón de Chartres, protestaron contra ese rito y hacen notar que no es una consagración, sino una simple bendición. Sigue la entrega del báculo y del libro de la Regla. Durando, en su Ponti-

[16] De virginibus III 1.
[17] Epist. 9,20: 323.

fical, añadió la entrega del anillo y de la mitra y el beso de la paz. Posteriormente se añadió el canto del *Te Deum* y la aclamación augural *Ad multos annos,* que todavía asemejaron más el rito de la bendición de los abades con el de la consagración de los obispos.

Los libros litúrgicos de la Edad Media traen también el rito de la bendición de las abadesas, que es semejante al de los abades.

F) Consagración de los reyes

Las primeras alusiones a un rito especial por parte de la Iglesia en orden a la entronización de los reyes se encuentran en Oriente, y consistían principalmente en la imposición de la corona y recitación de una oración, en la que se pedían gracias especiales para el nuevo monarca. Así lo hizo Anatolio, patriarca de Constantinopla, con Marción hacia el año 450. Luego, como siempre sucede, el rito se amplió, y se celebró con una solemnidad extraordinaria. En Oriente no aparece la unción sagrada hasta el siglo XII. Sin embargo, en Occidente constituía lo principal del rito, y aparece por vez primera en la liturgia visigótica española, de donde pasó a Francia y de allí a la liturgia romana, que amplió notablemente el rito con la entrega de la espada, del cetro, del *pomum* o globo de oro, símbolo del mundo, y la imposición de la corona real o imperial, que más tarde se hizo sobre una mitra episcopal que se imponía antes al recién ungido rey. Luego se le colocó al lado derecho del trono pontificio, y al ofertorio presentaba el cáliz y los dones eucarísticos, como si fuese un subdiácono.

Para las reinas había también un rito semejante, pero algo más sencillo.

2. Los sacramentales cosas

A) La consagración de las iglesias y altares

La costumbre de consagrar y dedicar a la divinidad templos, ciudades y personas era universalmente conocida en la antigüedad pagana, y casi siempre revestía un carácter religioso y oficial; es decir, se realizaba conforme a un rito determinado y suponía la intervención de los sacerdotes.

Con respecto al pueblo judío, el libro segundo de los Paralipómenos describe las solemnes fiestas celebradas por Salomón cuando fué consagrado, sobre la colina de Sión, el templo de Jerusalén; y el libro segundo de los Macabeos recuerda también el rito de la purificación cuando dicho templo fué profanado por Antíoco el Magnífico.

Esta idea, común en el sentimiento humano, la recogió también la Iglesia y le dió un elevado sentido, que no se encuentra ni en el paganismo ni en el judaísmo.

En los primeros siglos del cristianismo no se pudo pensar en un culto solemne, dado el estado especial en que se encontraba la Iglesia. Entonces se daba más importancia, o mejor, la única importancia, al acto cúltico que se celebraba.

Con la paz constantiniana se abrieron a la faz de todos los hombres las grandes basílicas de cuño netamente romano o se transformaron suntuosos edificios de la Roma pagana para que sirviesen de lugares destinados al culto cristiano.

La primera mención de la dedicación de una iglesia en el cristianismo data del siglo IV, pero no se alude en ella a ceremonias especiales; por lo cual es fácil suponer que en el siglo IV, tanto en Oriente como en Occidente, el rito inaugural de una nueva iglesia consistía, como en el Antiguo Testamento, en la primera celebración solemne del sacrificio de la misa. Consta que en Roma era normal esa práctica en pleno siglo VI. Entonces lo que atraía la atención en una iglesia era el altar. Una vez ofrecida, dedicada y consagrada a Dios esta parte esencial de una iglesia católica por la celebración en ella del santo sacrificio, todo el edificio se consideraba como cosa de Dios. Más tarde se modificaron las ideas. Con el deseo de hacer más significativa la ceremonia de la dedicación y de manifestar más claramente la pertenencia a Dios de todas las partes del templo, se llegó poco a poco a extender los ritos de la dedicación a cada una de ellas: a la puerta de entrada en el santuario, a los muros interiores y exteriores, al pavimento, al mobiliario y a los ornamentos.

En la liturgia galicana se elaboró un ritual fastuoso y complicado, sobre todo con las unciones del santo crisma y las repetidas aspersiones con agua lustral, especialmente preparada con agua, sal, vino y ceniza; la inscripción de los dos alfabetos, griego y latino, sobre una cruz aspada formada con ceniza o arena, que simbolizaba la toma de posesión del edificio en nombre de Cristo, pero cuyo origen es difícil determinarlo; las múltiples incensaciones del altar, las unciones del mismo con el óleo de los catecúmenos, con el santo crisma y con los dos a la vez; la inclusión de las reliquias de los santos, han tenido siempre una gran importancia en estos ritos.

Era una época de gran sentido simbólico, y las ceremonias de la dedicación de la iglesia y consagración del altar se consideraban como la expresión ritual de una gran epopeya mística: la transición de las tinieblas a la luz, o mejor, la transformación del alma cristiana, templo vivo de Dios, por el aumento de las virtudes.

Ya en los sermones pronunciados por San Cesáreo de Arlés con ocasión de la dedicación de iglesias se exponen las analogías que existen entre el alma bautizada y la iglesia consagrada. Más tarde, Ivo de Chartres extiende el paralelismo a los mismos ritos de la dedicación y ceremonias del bautismo.

Está a punto de aparecer, cuando esto escribimos, el nuevo Pontifical romano, en el que los ritos de la dedicación de una iglesia y consagración de un altar aparecen sumamente simplificados: sólo se hace *una sola* vez la aspersión de la iglesia y del altar, la incensación del altar y la unción del mismo, en la que sólo se emplea el santo crisma.

B) Bendición de las campanas

El uso de las campanas en la Iglesia parece que no data de antes del siglo VI, e inmediatamente fué objeto de una bendición o «bautismo»; mas se llegó a abusar de esto por creer supersticiosamente en sus efectos contra los temporales y espíritus malignos.

El ritual actual se encuentra ya esbozado en el gelasiano. Consta de dos partes principales, como casi todos los ritos sacramentales: la purificación y dedicación o consagración.

Antes del siglo XIII, en el agua bendita que se empleaba para la purificación de la campana se mezclaba óleo.

El obispo hace once unciones, siete sobre la parte exterior y cuatro en el interior de la campana. Las del interior, con crisma, y las del exterior con el óleo de los enfermos.

Sigue la incensación de la campana, para lo cual se pone debajo de ella un gran pebetero, en el que se echa una buena cantidad de resinas y plantas aromáticas, de forma que el humo perfumado se recoja y llene toda la concavidad de la campana.

Es costumbre dar un nombre a la campana. Parece que el primero en imponer un nombre a la campana fué Juan XIII, que lo hizo con una campana de San Juan de Letrán, a la que impuso el nombre de *Ioannes*.

C) El agua bendita

El agua bendita es uno de los principales sacramentales de la Iglesia y se emplea en multitud de ocasiones en los actos litúrgicos y extralitúrgicos.

La liturgia usa tres clases de agua bendita: *la bautismal*, que se bendice con una solemne oración eucarística y la infusión de los santos óleos en la vigilia pascual; la *gregoriana*, que entra en su composición sal, ceniza y vino, y se utiliza para la consagración de la iglesia y del altar, y la *común*, bendecida con un rito más simple y prescrita por el Ritual en los exorcismos y en la bendición de personas y cosas.

Al principio la Iglesia se mostró muy reacia a introducir en su liturgia este elemento, a causa de su profusión en el paganismo. Sí la utilizaron las sectas gnósticas, en las que aparece ya en el siglo II. Las primeras fórmulas ortodoxas de la bendición del agua se encuentran en el sacramentario de Serapión (s.IV). En Occidente se encuentra el primer formulario en el sacramentario gelasiano antiguo, que consta de ocho fórmulas. Más tarde, Alcuino compiló otro formulario de cinco fórmulas y fué colocado en el sacramentario gregoriano-adrianeo como apéndice. El texto de las fórmulas es exactamente igual al que trae el Ritual en el *Ordo ad faciendam aquam benedictam*. La mezcla de sal y de otros elementos en el agua era un uso antiquísimo en el paganismo. La Iglesia lo recristianizó.

Existen en el Ritual y Pontifical romanos muchos otros sacra-

mentales, como los conjuros contra las tempestades, los exorcismos, multitud de bendiciones para frutos, alimentos, edificios, máquinas... La Iglesia ha prodigado su intercesión en favor de sus hijos en multitud de ocasiones, para defenderlos contra las incursiones del demonio y atraer sobre ellos toda clase de bendiciones. Un libro sumamente interesante para el sacerdote es el Ritual, Con frecuencia debiera leerlo y meditarlo.

PARTE CUARTA

LITURGIA DEL TIEMPO

CAPÍTULO 13

EL AÑO LITURGICO

Formación del año litúrgico

La formación del año litúrgico en sus detalles no se realizó en un principio con perspectivas históricas, sino según conceptos teológicos y simbólicos. Un sentido más histórico del año litúrgico apareció en el siglo IV. Ya Eteria, hacia el año 375, dice: «Se conmemora y se realizan los diversos actos de la obra salvífica según su desarrollo histórico; pero estas dos concepciones no se oponen; reflejan más bien, cada una a su modo, la obra grande y única de la redención del mundo».

Aunque la evolución posterior ha sido dominada por el aspecto histórico, según el cual se celebran más bien hechos particulares en sus días respectivos, sin embargo, la liturgia romana de Pascua, no obstante su evolución en este sentido, ha conservado mucho del aspecto primitivo de la fiesta. Las últimas reformas han logrado subrayar esto más vigorosamente: unidad de la obra redentora; triunfo de Cristo, en Cuaresma, domingo de Ramos y Viernes Santo; sacrificio del Cordero, en el tiempo pascual.

Pius Parsch se figuraba el año litúrgico como uno de esos antiguos monasterios en los que cada época ha dejado sus huellas en su conjunto artístico. Es decir, como algo que se ha logrado a través de varias fases y etapas.

La primera fase la formó la fiesta de Pascua, pero no en un sentido anual, sino semanal: el domingo = día del Señor, con el acto culminante de la celebración eucarística, reactualización del sacrificio de Cristo y de sus misterios pascuales. Pronto se dió también una gran importancia al aniversario de la Pascua de Cristo, y se creó un período de preparación para el mismo.

La segunda etapa del año litúrgico se constituyó con la introducción en el mismo del ciclo litúrgico de Adviento-Epifanía.

El tercer jalón se tuvo con la unión de esos dos ciclos por medio de los domingos que median entre Pentecostés y Adviento, y Epifanía y Septuagésima.

Casi paralelamente al ciclo litúrgico cristológico, la Iglesia ha colocado el ciclo santoral, que comenzó con el culto a los mártires.

Aspecto teológico del año litúrgico

El año litúrgico es la santificación del tiempo. El concepto cristiano del tiempo no consiste en la relación de unos hechos históricos que tuvieron un principio y tendrán un fin. El concepto cristológico del tiempo parte, sobre todo, de un hecho que lo especifica: la venida del Hijo de Dios al mundo. Cristo ha entrado en el tiempo y lo ha santificado del mismo modo que al encarnarse santificó a la Humanidad. Tanto ésta como el mundo existen para el cristiano, en un intervalo que comprende un *antes* y un *después*, en función de la encarnación y, en último término, de la redención [1].

Vito Fornari, en su *Vita di Gesù Cristo*, ha escrito sobre esto frases admirables, de las que espigamos algunas:

«Si Cristo es la unidad del mundo, debe ser también la causa del orden que hay en él. Todas las criaturas, al venir a la existencia, se colocan entre las demás según la relación que tienen con Cristo, y es lo que es por esta relación y según aquel puesto... Los días solares, los meses, los años, los siglos todos, los mayores y más pequeños períodos de tiempo, comienzan y acaban en El, se unen en El, y en El se suceden unos a otros, a El se adaptan y se conforman, y en El se hacen miembros un día único e indivisible. Verdaderamente, cuando el hombre dice *hoy*, piensa en el espacio de tiempo que tiene relación con ayer y mañana, y cuando habla del siglo presente, piensa en un espacio de tiempo que se liga con los siglos pasados y con los futuros. El ayer y el mañana, el siglo que es y los siglos que fueron y que serán, son como partes de un todo, ordenadas y contenidas en una unidad suprema, la cual no pudiendo pertenecer a una simple criatura, porque debe ser más amplia que todo lo creado, ni a Dios mismo, porque debe ser una criatura, es necesario que sea Cristo, punto de unión entre lo creado y lo increado. De modo que en Cristo se encuentra la causa de todo orden tanto del lugar que cada criatura ocupa en el universo como del instante en que cada una de las criaturas es llamada a la existencia» [2].

Pío XII dice en la *Mediator Dei* que el año litúrgico «es más bien Cristo mismo, que vive en su Iglesia siempre y que prosigue el camino de inmensa misericordia por El iniciado con piadoso consejo en esta vida mortal, cuando pasó derramando bienes a fin de poner a las almas humanas en contacto con sus misterios y hacerlas vivir por ellos» [3].

Fiesta litúrgica.—La celebración de la fiesta en el año litúrgico es una acción sagrada conmemorativa.

EXPLICACIÓN: a) *Es una acción*. Esto quiere decir que la fiesta litúrgica no es ante todo una adoración muda, ni una contemplación solitaria, ni una oración silenciosa, sino una *actio*, una realidad concreta, visible, plasmada en palabras y acciones, es decir, en hechos cristianos salvíficos.

b) *Es un memorial*.—Esta acción es esencialmente una conme-

[1] Cf. J. E. VILANOVA, *Per una teologia de l'any liturgic*: «Liturgica», I (Col. «Scripta et Documenta», Montserrat 1956) p.27-44.

[2] L.1 c.1 p.56-57. Sobre esto se encuentra un capítulo interesante, titulado *Presenza di Cristo*, en la obra de Divo Barsoti *Il mistero cristiano nell'anno liturgico* (Florencia 1950) p.65ss.

[3] Ed. Sígueme, n.205.

moración, una acción conmemorativa, una celebración de una «memoria»[4], un recuerdo del acto redentor de Cristo.

Esta memoria no es tan sólo un recuerdo subjetivo que consista en contemplar y revivir espiritualmente la vida de Cristo, ni tener un contacto moral con la vida y sentimientos de Cristo. Esto no basta, aunque no deba menospreciarse ni mucho menos excluirse. Es una memoria plena de realidad. Es la acción redentora de Cristo hecha realidad bajo las apariencias de los ritos. La celebración litúrgica dista mucho de celebración de un aniversario de Cervantes o de Balmes. «No es—dice Pío XII en la *Mediator Dei*—una representación fría y sin vida de sucesos pertenecientes a tiempos pasados, ni un recuerdo puro y simple de una época pretérita. Es más bien Cristo mismo, de suerte que los hombres puedan siempre alcanzarle en sus misterios y conseguir así la vida[5].

Presencia de Cristo en los misterios del año litúrgico.—Es necesario explicar detenidamente el modo de esta presencia de Cristo en los misterios del año litúrgico, pues, además de ser sumamente importante para la comprensión de los mismos, ha dado ocasión a una reñida controversia. Pío XII, sin querer dirimir lo que todavía era una pura controversia de los teólogos y liturgistas, según se afirma en un documento del Santo Oficio al arzobispo de Salzburgo referente a ciertas afirmaciones del abad de Seckau, subraya más bien el efecto de esta presencia. Los misterios de la vida de Cristo están presentes y operan. No se tiene en el año litúrgico tan sólo «una renovación pura y simple de cosas pasadas». Los misterios de la vida de Cristo están presentes en la Iglesia, de tal modo que los hombres son capaces de sentir a Cristo. Son ejemplos de perfección cristiana, pero, aún más, manantiales de gracia, prolongando en nosotros sus efectos. Son causa de nuestra salvación, cada uno a su modo. Esta última afirmación es de capital importancia. Esta causalidad propia se efectúa, cuando celebramos la fiesta correspondiente, en la proclamación de la palabra de Dios, en la celebración del sacramento, en todo desarrollo simbólico. Esta celebración nos alcanza el «contacto» salvador con el misterio correspondiente de la vida de Cristo.

Se encuentra ahí la realización cultual de lo que San Pablo repite en sus fórmulas compuestas con el prefijo *syn* = con: *Christo confixus sum cruci* (Gal 2,19); *Convivificavit nos in Christo... et conresuscitavit, et consedere fecit in caelestibus in Christo Iesu* (Eph 6,4); *Si autem mortui sumus cum Christo, credimus quia simul etiam vivemus cum Christo* (Rom 6,8); *Consepulti ei in baptismo... et vos... convivificavit cum illo* (Col 2,12...); *Si ergo mortui estis cum Christo* (Col 2,20); *Si consurrexistis cum Christo* (Col 3,1).

[4] *Memoria* significa aquí, en primer lugar, un recuerdo percibido a través de un gesto, una acción; precisamente en la acción y por la acción es como se realiza la *memoria*. Casel decía: «Por estas acciones podemos participar en los actos redentores de Cristo, y esto de una manera tan intensa y tan concreta como es posible, de un modo materialmente visible y, a veces, totalmente espiritual» (*Le mystère du culte*, trad. francesa de J. HILD: «Lex Orandi», 6 (Paris 1945). De esta obra existe una traducción española en ed. Dinor (San Sebastián 1954).

[5] Ed. Sígueme, n.205.

Casel ha insistido mucho en esta manera de comprender la obra redentora de Cristo, operante en la acción simbólica de la fiesta litúrgica. Esta nos hace participar, en cierto modo, en los actos redentores históricos del Señor. En ella nos unimos a El, a su vida; a tal acto realizado por El, a fin de que, muriendo con Cristo, resucitando con El..., alcancemos nuestra salvación. Este modo de ver las fiestas ha sido tradicional. Los Santos Padres no lo entendían de otra forma, especialmente San Agustín [6].

Doctrina específica de Casel, punto álgido de la contienda.—Casel va más lejos, y en eso consiste el modo peculiar de su doctrina: «Los hechos redentores de Cristo, bien que históricamente pasados, son reactualizados, se vuelven presentes de nuevo en un modo real. La realidad de nuestra salvación se consigue, según el orden de Cristo, no sólo por una simple aplicación, sino por *un vivir con El* pleno de realidad mística. Esta comunión de *vida* y *muerte* supone un *vivir y un morir* reales de Cristo *hic et nunc*. Solamente así se une el cristiano con Cristo. El que el Señor sea glorificado ahora y que no muera más en el sacramento no presenta dificultad en esta perspectiva sacramental: Cristo no muere más realmente, históricamente, pero el acto salvífico se hace presente sacramentalmente *in mysterio, in sacramento*, y así se hace accesible a quienes buscan la salvación» [7].

Este es el punto mayormente controvertido, y, según algunos autores, a esto se refería Pío XII en la *Mediator Dei* cuando decía: «... no en la forma incierta y nebulosa de que hablan algunos escritores recientes...» [8].

No es necesario tratar detalladamente de estos puntos controvertidos, de los que ya hemos dicho algo al hablar de la liturgia como misterio. Baste tan sólo con indicar que los teólogos están de acuerdo en el hecho de una cierta presencia de Cristo y que esta presencia está igualmente supuesta en la encíclica *Mediator Dei*, aunque la explicación más acertada de esta presencia esté aún por darse [9].

No puede negarse que la idea general de Casel sobre las fiestas litúrgicas es una de las más fecundas en la teología litúrgica. Según ella, la fiesta litúrgica es la celebración, la memoria del acto salvífico de Cristo. En esta celebración, realizada por la palabra que la anuncia y por la acción simbólico-sacramental que la representa, se consigue el contacto vivificante con el acto salvífico de Cristo, representado, reactualizado, de una manera tal que se une con él, se vive por él y se consigue la salvación.

Cristo histórico y Cristo místico.—Lo que se celebra en la liturgia no es sólo la vida histórica de Cristo en todos sus detalles,

[6] El P. Santiago Alameda, O. S. B., hizo de todo esto una magnífica exposición en su obra *Nociones fundamentales del oficio divino* (1924).

[7] *Jahrbuch f. Liturgiewissenschaft* VIII p.174.

[8] Ed. Sigueme, n.205.

[9] Parécenos que el Dr. J. Betz indica un camino seguro al decir, en su reciente libro sobre la doctrina eucarística de los Padres griegos antes del concilio de Efeso, que se trata de una «presencia actual (activa) conmemorativa».

sino la vida de Cristo en cuanto es principio vital, pero sin llegar a separar demasiado estas dos cosas. «No hay más que un Cristo, pero este Cristo único se nos muestra bajo un doble aspecto: el Cristo de la historia y el Cristo de la fe. Los dos no son más que uno, y sería muy peligroso no ver más que uno de estos dos aspectos: el Cristo histórico o el Cristo místico. Si no viésemos más que el Cristo histórico, no tendríamos Salvador; si no tuviésemos más que el Cristo de los santos misterios, nuestra fe sería vana y sin fundamento» [10].

Pío XII, en la *Mediator Dei*, defendió vigorosamente estos dos aspectos y no aprobó a los que se quedan en uno de ellos:

«De cuanto se ha expuesto, aparece claramente, venerables hermanos, lo alejados que están del verdadero y genuino concepto de la liturgia aquellos escritores modernos que, engañados por una pretendida disciplina mística superior, se atreven a afirmar que no debemos concentrarnos sobre el Cristo histórico, sino sobre el Cristo «neumático y glorificado», y no vacilan en afirmar que en la piedad de los fieles se ha verificado un cambio, por el cual Cristo ha sido casi destronado con la ocultación del Cristo glorificado que vive y reina por los siglos de los siglos y está sentado a la diestra del Padre, mientras que en su lugar se ha introducido al Cristo de la vida terrenal» [11].

La unidad de estos dos aspectos es donde se apoya nuestra salvación, donde encuentra su garantía. La vida del *Christus-Kyrios*, ese itinerario gigantesco que va del seno de la Virgen y del pesebre al trono de la Majestad divina. He ahí el misterio que es necesario vivir en el año litúrgico. Se trata de conmemorar esos grandes hechos de nuestra salvación, de evocarlos y de apropiárnoslos.

El año litúrgico y la misa.—La acción sagrada que conmemora y hace revivir este misterio total, toda la obra de Cristo, es principalmente la eucaristía. El canon de la misa romana es bien expresivo: «Unde et memores nos servi tui... eiusdem Christi Filii tui, Domini nostri, tam beatae passionis necnon et ab inferis resurrectionis sed et in caelos gloriosae ascensionis, offerimus praeclarae maiestatis tuae de tuis donis ac datis hostiam puram... panem sanctum vitae eaternae et calicem salutis perpetuae».

En las anáforas griegas se expresa esto más explícitamente.

El fundamento de esto se encuentra en que toda misa es al mismo tiempo sacramento y sacrificio y que, como sacramento, contiene y comunica a quien lo recibe a Cristo en persona, divinidad y humanidad, cuerpo y alma, autor supremo de toda santificación, como Dios; mediador universal de toda santificación, como hombre; mientras que, como sacrificio, la misa es el sacrificio del mismo Cristo, fuente primaria, expresión suma y punto de referencia de todo culto que los hombres rinden a Dios.

De ahí resulta que en la misa se concentran sacramental y li-

[10] CASEL, *Le mystère du culte* p.133.
[11] Ed. Sígueme, n.202.

túrgicamente, con sumo grado de expresión y de eficacia, todas las fases del misterio de Cristo; por eso toda misa viene a ser un Adviento, Navidad, Epifanía, Jueves Santo, Pascua, Ascensión, Pentecostés, Cristo Rey...

Una fiesta litúrgica no puede ser cualquier cosa que no esté ya realmente contenida en la misa.

La relación precisa entre la misa y una fiesta litúrgica se establece así: teológica y litúrgicamente, toda misa expresa sintéticamente, y, a su modo, realiza eficazmente, todo el misterio de Cristo; mas, por nuestra limitada capacidad psicológica, no podemos penetrar de una sola vez todas las riquezas de la gracia del misterio total de Cristo, que se expresa y realiza eficazmente en toda misa en un solo punto del espacio y del tiempo. Tenemos necesidad de que este misterio nos venga sucesivamente, como dividido y analizado en sus diversos aspectos, en las diferentes fiestas del año litúrgico, y así penetrar cada vez más profundamente el sentido del misterio de Cristo y de cada misa [12].

Aspecto pastoral del año litúrgico.—Difícilmente se podrá encontrar un medio tan eficaz para la formación cristiana de los fieles como la consciente celebración del año litúrgico. Al recorrer sus diferentes fases, no sólo habrán recordado los hechos principales de nuestra redención y los puntos dogmáticos más importantes de la doctrina de la Iglesia, sino que, mediante continuos actos cultuales análogos al espíritu que el misterio intenta comunicar, el alma se asimilará el sentido pleno de estos misterios y se irá transformando en ellos, de suerte que no sólo celebre un nuevo acontecimiento histórico distinto de ella, sino que realice una nueva fase en su propia vida interior, que es precisamente la vida mística de Cristo en el corazón de los creyentes: «Christum habitare per fidem in cordibus vestris» [13].

Las fórmulas litúrgicas de cada tiempo litúrgico y de las fiestas son las más eficaces para comprender las distintas fases del misterio de Cristo, que se celebra en la liturgia.

La lectura de los años litúrgicos ayudará mucho a formar a los fieles en el verdadero espíritu y mística de la celebración litúrgica. Bien pudieran incluirse entre los ejercicios vespertinos dichas lecturas.

Las reformas litúrgicas, tanto la de San Pío X como las de Pío XII y Juan XXIII han revalorizado mucho el propio del tiempo, que con las muchas fiestas de los santos estaba casi oscurecido.

El domingo.—Los paganos lo llamaron el «día del sol» y tenían ritos especiales. Los judíos lo designaban con el nombre o perífrasis de «el primer día después del sábado». San Juan, en su Apocalipsis, lo llama domingo o día del Señor: «Fui in spiritu in dominica die». También lo designa así la *Didajé;* por lo mismo, a fines

[12] Cf. VAGAGGINI, *El sentido teológico de la liturgia* p.156-176.
[13] Epístola del domingo 16 después de Pentecostés.

del siglo I ya era conocido el término *domingo* entre los cristianos para designar el día siguiente al sábado.

Es difícil conocer con toda seguridad el origen del domingo como día especial del culto cristiano y los motivos que indujeron a ello. Probablemente esto tuvo lugar muy pronto, como lo demuestra 1 Cor 16,2, en donde San Pablo dice que el día primero de la semana, es decir, el domingo, se hagan las colectas; y también por el episodio de Tróade. El motivo parece que fué la conmemoración de la resurrección del Señor, como se dice al tratar de la Pascua.

Ya desde los primeros siglos se considera como celebración característica del domingo la asistencia a la sinaxis dominical. Así se deduce de la *Didajé*, de San Justino y de Tertuliano. Los cristianos consideraban esto como un grave deber. Con todo, hasta después del siglo V no existe una ley propiamente dicha acerca del precepto dominical. Tal vez la actuación en este sentido de los concilios y de los obispos se deba al decaimiento en el fervor primitivo de algunos cristianos. Y a no ser por una causa especial, el precepto dominical había de cumplirse en la propia parroquia, de tal modo que los rectores de las iglesias habían de expulsar de las mismas a los extraños.

El descanso dominical se impuso poco a poco en la medida en que el cristianismo iba penetrando cada vez más en la sociedad. Constantino ya dió algunas leyes sobre el mismo. Posteriormente, los concilios particulares y generales determinaron mejor en qué debía consistir el descanso dominical.

Las ferias.—Junto con el domingo tenían los cristianos otros días de la semana en los que se dedicaban de modo especial a la oración y al ayuno. En Roma se llamaban días de *estación*, término tomado del lenguaje militar, y a ello hace alusión el Pastor de Hermas *(Simil.* V 1.2).

Parece que se escogió estos días porque el miércoles recordaba la traición de Judas, y el viernes, la muerte del Señor.

Posteriormente se estableció la sinaxis diaria. Pero, en la práctica de la Iglesia, el miércoles y, sobre todo, el viernes se han considerado como días especiales para la oración y el ayuno.

Las cuatro témporas.—La Iglesia ha dispuesto que a la entrada de las estaciones del año se tengan unos días de especial oración y penitencia. No se sabe con certeza el origen de la institución de las cuatro témporas. Algunos, como Duchesne, creen que vienen a ser una reminiscencia de la antigua semana litúrgica de Roma, en que se ayunaba tres veces, el miércoles, el viernes y el sábado, en cuya noche se celebraba la vigilia nocturna que concluía con la sinaxis del domingo. Otros, como Morin, creen que es una adaptación de ciertas solemnidades paganas al principio de las estaciones.

Según el *Liber Pontificalis*, la fuente más antigua de la existencia de las témporas son unas decretales atribuidas a Calixto I (217-222). En el siglo V se llamaban «ayuno del mes primero, cuarto, séptimo y décimo»; mas desde el siglo VIII se llaman «témporas». La disci-

plina actual de las témporas data de los tiempos de San Gregorio VII, y están asignadas en la forma siguiente: las de invierno, a la tercera semana de adviento; las de primavera, a la primera semana de cuaresma; las de verano, a la octava de Pentecostés, y las de otoño, a la tercera semana de septiembre.

La liturgia de las témporas es muy venerable y refleja la disposición de la celebración litúrgica de los tiempos antiguos.

Es gran lástima que no se aprovechen estos días pastoralmente. En realidad vienen a ser como una especie de retiro espiritual fundado en la misma liturgia de la Iglesia. El sábado de las témporas, en el que se suelen tener las ordenaciones sacerdotales, podría ser, además, un día consagrado especialmente para orar por el clero.

Tampoco deben olvidarse los bienes materiales y ofrecer al Señor las primicias de ellos que El, como Padre bondadoso, da a sus hijos, y aunque muchos de éstos no posean estos bienes, sin embargo, la Iglesia exhorta vivamente a los más hacendados a que den de lo que les sobra a los demás, que son hermanos suyos.

Ciclo litúrgico de Adviento-Epifanía

Adviento [14]

a) **Historia del adviento.**—El año litúrgico actual comienza por el adviento. Antiguamente no era así. El comienzo del año eclesiástico fué la Pascua, y concretamente el 25 de marzo, día en que los antiguos creían que fué creado el mundo, se encarnó y murió Cristo [15]. Marzo era el mes primero. Todavía queda un resto de la antigua disciplina en las lecturas del oficio nocturno, pues se señala para esta época el libro del Génesis [16].

La introducción de la fiesta de Navidad en el año litúrgico hizo que se variase algo la mentalidad de los fieles acerca del mismo. Antes la Pascua lo absorbía todo. Pero al enriquecerse el año litúrgico con otras fiestas, prevaleció el orden histórico al sacramental y mistérico. El nuevo orden es acogido en los libros litúrgicos de los siglos VI-VII, que comienzan por la vigilia de Navidad o por la Navidad misma [17]. Cuando se estableció un período de preparación para la fiesta de Navidad, se colocó el principio del año en el comienzo de ese período que se llamó *adviento.*

Se ha citado ordinariamente como uno de los documentos más antiguos de la existencia y de las prácticas del adviento un pasaje de San Gregorio de Tours en el libro segundo de su *Historia de los francos*, en el que cuenta que San Perpetuo, uno de sus predecesores

[14] Cf. CABROL, *L'avent liturgique:* «Rev. Bénéd.» (1905) p.484ss; DAL I 3223ss; VAN-HOUTRYVE, *L'attart du Crist:* «Quest. Liturg.» (1912) p.1-16; los *Años litúrgicos* de DOM GUÉRANGER, SCHUSTER, PIUS PARSCH, E. LÖEHR; DOM J. HILD, *L'Avent:* «La Maison Dieu», n.59 (1959) p.10-24.

[15] En un calendario mozárabe se lee: «VIII Kal. aprilis. Equinoxis verni et dies mundi primus, in qua die Dominus conceptus et passus est» (DOM FÉROTIN, *Liber Ordinum* 458).

[16] El leccionario palimpsesto de Wolfenbuttel señala una serie de lecturas que comienzan en la noche de Pascua y terminan el sábado santo del año siguiente.

[17] Así los sacramentarios gelasianos, gregorianos y el evangeliario de Wuzburgo.

que ejercía su cargo hacia el año 480, había determinado que los fieles debían ayunar tres veces a la semana desde la fiesta de San Martín hasta la de Navidad.

Según los trabajos de liturgistas, un fragmento de un texto de San Hilario, y por lo mismo anterior al año 366, dice que «la Iglesia se prepara a la vuelta anual del advenimiento del Señor por un misterioso tiempo de tres semanas»[18].

Algunos otros documentos, como las actas del concilio de Zaragoza del 380, prescriben antes de Epifanía un período de preparación. Es posible que se trate de un período de preparación para el bautismo, que, como en Oriente, se solía administrar en algunas iglesias de Occidente en la fiesta de la Epifanía, cosa que nunca admitió la liturgia romana. Los concilios de Tours y de Macon, los dos del siglo VI, ordenan que durante el intervalo de San Martín a Navidad deberá ayunarse los lunes, los miércoles y los viernes, y que se celebre el sacrificio según el rito de la cuaresma.

Probablemente las prácticas cuaresmales, que durante aquella época sufrían una nueva estructuración, influyeron en la institución y prácticas del adviento.

Los documentos más antiguos referentes a la existencia del adviento en Roma son los monumentos litúrgicos. El sacramentario Leoniano no conoce la existencia del adviento. En el Gelasiano se encuentra una forma rudimentaria de ese período, que fué perfeccionada en la época de San Gregorio, reduciéndose a cuatro semanas solamente y tomando un carácter más bien litúrgico que ascético, y con una proyección dirigida más hacia la fiesta de Navidad que a la de Epifanía. Se comprende todo esto en Roma; pues, como antes hemos dicho, la liturgia romana nunca admitió la administración del bautismo en la fiesta de Epifanía, y es muy posible que esto es lo que motivó en otras iglesias la introducción de un período antes de Navidad a semejanza del de cuaresma.

b) **Carácter del adviento.**—Actualmente se considera el adviento como un tiempo litúrgico en el que predomina la tristeza y un carácter penitencial bastante acentuado, reflejado en el color morado de los ornamentos sagrados. Mas no fué ése su carácter primitivo en la liturgia romana, sino el de evocar y producir en los fieles un deseo inmenso por la venida del Salvador. Los mismos textos litúrgicos están muy ajenos de expresar ese carácter penitencial, lo contrario que en la cuaresma, en la que constantemente evocan los textos litúrgicos las ideas del ayuno, mortificación y penitencia. En el adviento, los textos litúrgicos expresan más bien unas ansias por la pronta venida del Redentor e incitan a la preparación espiritual de los fieles. Los pocos signos exteriores de tristeza en la liturgia del adviento han sido adoptados en una época tardía. Todavía en la mitad del siglo XII se cantaba en Roma el *Te Deum* y el *Gloria in excelsis Deo*[19].

[18] Morin y Bishop no lo creen auténtico. Cf. «Rev. Bénéd.» (1910) p.500; (1912) p.104.
[19] *Ordo* de Benedicto, canónigo de San Pedro: PL 78,1027.

c) **Sentido litúrgico pleno del adviento.**—El sentido pleno del adviento tiene cuatro aspectos, concentrados todos en la palabra *venida* = *adventus*: la venida primera de Cristo en la humildad y la última en la gloria; estas dos venidas encierran la venida diaria de Cristo en la misa y la venida al alma del cristiano. Por eso no han faltado quienes han pensado que este tiempo litúrgico lo mismo puede ser el comienzo que el fin del año litúrgico.

El adviento es, en ese sentido, la primera y última palabra de la liturgia del año. Es la fiesta del que ha de venir, más aún, del que viene siempre y todos los días. Así como todas las fases de la redención no sólo aparecen ante nosotros como sucediéndose unas a otras en el transcurso del año místico, sino que también, concentrándose, por así decirlo, en un solo punto, reviven cada vez que se celebra la santa misa, de la misma manera las venidas de Dios, tanto la primera como la última, se verifican en la liturgia todos los días, y tal venida en la liturgia es el fundamento del culto, como lo es también de la redención.

Resulta impresionante en la liturgia del adviento los anhelos que la Iglesia expresa en los textos litúrgicos evocando las ansias de toda la humanidad, especialmente del pueblo elegido, por la venida del Señor.

De ordinario se da más importancia a la preparación para la conmemoración del hecho histórico de la primera venida. Son muchas las circunstancias que han motivado en los fieles el eclipse de las otras *venidas* que también supone la liturgia del adviento. Ha contribuído a ello principalmente una comprensión deficiente del año litúrgico y de la liturgia en general. Es muy conveniente que se renueve en la mente de todos el conocimiento sobre un alcance más profundo de la palabra *venida*, «venida de Dios», considerando lo que ello exige de nosotros y cuán peligroso resulta querer eludir tales exigencias.

d) **Adviento y misterio de Cristo.**—Toda fiesta, y mucho más todo el ciclo litúrgico, expresa todo el misterio de Cristo concebido en uno o varios aspectos del mismo. El ciclo litúrgico de Adviento-Epifanía lo expresa en la luz de la venida epifánica del Señor. Venida que ha sido preparada en el Antiguo Testamento; realizada históricamente un día en Palestina y místicamente en las almas de los fieles de un modo especial por la acción litúrgica o mediante una forma extralitúrgica, pero en íntima relación con ella; finalmente, todo esto anuncia, prefigura y en cierto modo inicia la segunda venida del Señor, como antes hemos dicho. De un modo sintético podemos formularlo así: «El Señor había de venir, el Señor vino, el Señor viene cada día en la misa y en las almas por vía sacramental o por vía moral, el Señor vendrá» [20].

e) **Los ángeles y el período litúrgico de Adviento-Epifanía.**—Cada año hace vivir la Iglesia la importancia que tuvieron los ángeles en la historia de la salvación, y especialmente en el mis-

[20] Cf. VAGAGGINI, o.c., p.326.

terio de la infancia de Jesucristo. En la fiesta de Navidad, los ángeles están por todas partes presentes como personajes relevantes de toda la escena.

El *Gloria in excelsis Deo*, una ampliación del himno angélico en la noche de Navidad, recuerda el restablecimiento de la paz, rota por el primer pecado, entre el mundo angélico y el mundo humano a causa de la venida de Jesucristo. Una oración del misal gótico refleja muy bien esta idea: «Omnipotente y sempiterno Dios, que consagraste este día por la encarnación y por el parto de la bienaventurada Virgen María; tú, que, cual piedra angular, has reparado en la unidad, por tu encarnación, la antigua discordia entre los ángeles y los hombres causada por la transgresión del antiguo árbol, concede a tus siervos en la gloria de esta solemnidad que, alegrándose de tenerte copartícipe en la proximidad de la carne, sean conducidos en unión con los supremos ciudadanos, sobre los que has elevado el cuerpo que tomaste» [21].

f) La lucha contra Satanás y el adviento.—Aunque el carácter principal de este período es el de evocar y reproducir místicamente la venida epifánica de Cristo en la forma antes expuesta, sin embargo, también aparece en él, con muy vivos colores, su aspecto redentor, y la redención, en la economía actual, incluye necesariamente la lucha contra Satanás y nuestra liberación de su esclavitud.

Antiguamente este tema era evocado con mayor amplitud en los formularios litúrgicos. Espigamos algunos como ejemplo:

SACRAMENTARIO LEONIANO: «... que quien ha nacido para destruir al diablo y perdonar los pecados, nos purifique de las manchas de las culpas y nos defienda de los ataques de los enemigos» *(Oración de la fiesta de Navidad*, ed. MOHLBERG, n.1251).

SACRAMENTARIO GELASIANO: «... aleje de nosotros las maquinaciones diabólicas para poder celebrar con mente pura la Navidad de Nuestro Señor» *(Oraciones de adviento*, ed. WILSON, n.3 p.3).

MISAL GÓTICO: «Se ruega a Dios que la fiesta de Navidad signifique para nosotros nuestra liberación de Satanás» (ed. BENNISTER, n.11 p.42ss).

La misma idea puede verse también en la liturgia ambrosiana y en la mozarábica [23].

LITURGIA ROMANA ACTUAL: Queda todavía en ella alguna reminiscencia, pero ya ha perdido mucho de la fuerza y vigor de los textos antiguos. Puede citarse el himno de Vísperas del tiempo de adviento: *Creator alme siderum*, y el siguiente trozo del sermón de San León Magno, que se lee en el oficio nocturno de la fiesta de Navidad:

[21] Prefacio de la misa del cuarto domingo de adviento, *ad Sanctam Mariam*; cf. *Missale Dericy* p.30; A. PAREDI, *I prefazi ambrosiani*: Publicaciones de la Universidad del Sacro Cuore (Milán 1937) p.110.
[23] *Liber sacramentorum*, ed. FÉROTIN, n.30...

«Al llegar la plenitud de los tiempos, señalada por los designios inescrutables del consejo divino, tomó el Hijo de Dios la naturaleza humana para reconciliarla con su autor y vencer al diablo, inventor de la muerte, por la misma naturaleza que él había dominado. En esta lucha, emprendida para nuestro bien, se peleó según las mejores y más nobles reglas de la equidad, pues batió el Señor todopoderoso al crudelísimo enemigo, no en su majestad, sino en nuestra humildad, oponiéndole una naturaleza humana, mortal como nosotros, aunque libre de todo pecado...» [24]

g) **Adviento y pastoral.**—Es lástima que se desperdicien tantas oportunidades como ofrece la liturgia para alimentar la piedad de los fieles. Incluso se llegan a inventar formas nuevas, por ignorar, sin duda, que ya existen y forman parte del culto oficial de la Iglesia. La preparación oficial de la Iglesia para la Navidad del Señor la constituyen las cuatro semanas de adviento. Si se viviese íntegramente todo lo que ella significa, no se tendría necesidad de acudir a otros ejercicios, que, por muy buenos que ellos sean, no alcanzan, ni con mucho, al valor de la oración oficial de la Iglesia. Por ignorarse esto se ha creado una serie de novenas, triduos, misas del Niño, jornaditas..., para la preparación de la fiesta de Navidad. La Iglesia, más que una novena, prescribe cuatro semanas y nos regala un formulario con un sentido profundo de la fiesta y una forma bellísima.

Para que el pueblo fiel captase todo ese sentido profundo de la liturgia del adviento bastaría que se tuviesen misas comunitarias, según las normas de la instrucción de la Sagrada Congregación de Ritos del 3 de septiembre de 1958, según las cuales se tuviesen las lecturas de la misa en lengua vulgar, con cantos apropiados también en lengua vulgar, en las misas leídas y alguna que otra intervención del comentador o guionista. Se podría completar esto con algunos ejercicios vespertinos paralitúrgicos calcados en los textos litúrgicos del domingo, preferentemente del oficio. Si así se practicase, los fieles, además de prepararse dignamente a las fiestas de Navidad, adquirirían una formación religiosa nada vulgar, con la cual podrían alimentar su vida espiritual intensa.

No proscribimos las novenas, pues, además de no tener ninguna autoridad para ello, poseen cierto valor, y los Romanos Pontífices, especialmente Pío XII en la *Mediator Dei*, las han recomendado; pero tal vez se podrían dejar para aquellas fiestas en que no tienen una preparación fijada por la misma liturgia.

h) **Interpretación litúrgica de los textos bíblicos de adviento.**—Para entender en qué sentido preciso la liturgia del tiempo litúrgico de Adviento-Epifanía interpreta las profecías mesiánicas de Isaías en torno al futuro Mesías y el reino de Dios, que será instaurado por El, hay que conocer, ante todo, qué sentido podían tener estas profecías para aquellos a quienes fueron dictadas inme-

[24] Lecciones del segundo nocturno de los maitines de Navidad. Cf. VAGAGGINI, o.c., p.422.

diatamente. Partiendo de este *sentido,* habrá que entender los *sentidos* ulteriores de esas profecías dictados por la liturgia.

El sentido de los contemporáneos es justísimo, pero no podemos detenernos en él, porque, al ser tomadas por la Iglesia en su liturgia, tienen una transposición más profunda, ya que se ve a la luz de la venida histórica de Cristo sobre la tierra, a la luz también de su continua venida mística en las almas, en la Iglesia, en el sacrificio..., y, finalmente, a la luz de su última venida.

Por ejemplo, el introito del miércoles de las témporas de Adviento y del cuarto domingo del mismo tiempo litúrgico: «Rociad, cielos, de arriba; nubes, lloved al Justo. Abrase la tierra y germine al Salvador» (Is 45,8); aunque era el grito de los judíos, que en el destierro de Babilonia esperaban la venida del Mesías, la liberación por manos de Ciro..., sin embargo, en la visión de la liturgia es también el grito de todo el Antiguo Testamento en orden a la venida de Cristo, que se realizó un día en Palestina; es también el grito de todo cristiano, que cada año espera la conmemoración de este misterio en la fiesta de Navidad; su venida en la misa, en las almas, y su parusía final.

Lo mismo puede afirmarse de los demás textos bíblico-litúrgicos del período de Adviento-Epifanía. Precisamente es éste uno de los tiempos litúrgicos en que los textos bíblicos tomados por la Iglesia en su liturgia son más evocadores y cuya interpretación y transposición resultan más fáciles de ser entendidas incluso hasta por los mismos fieles no preparados científicamente en esta materia.

Así, el texto bíblico adquiere un valor que los mismos contemporáneos ni siquiera podían sospechar.

El texto de Isaías: *Surge, illuminare, Ierusalem...* (Is 60,1-6), que se lee en la epístola de la fiesta de Epifanía, sin dejar de evocar el sentido de una liberación material del pueblo judío, entonces cautivo, y que Jerusalén vendría a ser el centro de la vida sobre la tierra, la Iglesia le da en su liturgia un sentido más amplio, profundo y rico, que sobrepasa el sentido material y racionalístico de los judíos. La obra de la redención del mundo por Cristo, anunciada en aquella profecía, y tal como nosotros la estamos palpando después de veinte siglos de cristianismo, es algo que trasciende con mucho el sentido de los contemporáneos, y mucho más si se piensa en el culmen de la redención: la Jerusalén celeste, llena de luz y de gloria.

Fiesta de Navidad

a) **Historia.**—Los orígenes de esta fiesta son desconocidos. El examen de los monumentos arqueológicos sólo ha dado conjeturas más o menos probables.

Según una tradición antigua, que hay quien la coloca en los primeros años del siglo II, se celebraban las diversas teofanías de Cristo: la de su nacimiento según la carne, la manifestación a los Magos y la de su bautismo en el Jordán, unos días más tarde del solsticio de invierno, dentro de los diez primeros días de enero.

Esta fecha, admitida tal vez convencionalmente, fué aceptada por casi toda la Iglesia. Pero en Roma se desligó la conmemoración del nacimiento de Cristo de esa fiesta común de la Teofanía. No se sabe el tiempo fijo ni la causa que movió a la Iglesia de Roma a hacer esto. El testimonio más antiguo se encuentra en el calendario filocaliano del 336. Pero, naturalmente, la fiesta hay que colocarla antes de esa fecha, pues el cronógrafo nada nuevo anuncia en el calendario y se limita sólo a reproducir una tradición antigua de Roma.

En un principio fué sólo característica de la Iglesia romana la existencia de la fiesta de Navidad separada de las otras teofanías, mas pronto pasó a otras iglesias.

San Juan Crisóstomo la introdujo en Antioquía el año 375. De Antioquía pasó a Constantinopla. En Jerusalén se celebró en tiempos del patriarca Juvenal, y hacia el año 430 se introdujo en Alejandría. Es fácil comprender que, al ser admitidas en las iglesias patriarcales, la adoptasen pronto las iglesias sufragáneas. Con todo, es posible que algunas iglesias tardasen algo más o no la admitiesen. Los armenios monofisitas todavía celebran la fiesta del nacimiento de Cristo el 6 de enero, junto con las otras teofanías, lo cual no se comprendería si en esas cristiandades se hubiese celebrado la fiesta de Navidad al estilo romano antes de su separación por la herejía.

Ha sido causa de intensa investigación por parte de los liturgistas determinar con toda certeza el motivo que tuvo la Iglesia en fijar la fecha del nacimiento de Cristo en el 25 de diciembre. San Juan Crisóstomo, en su homilía sobre esta fiesta, cree que la Iglesia occidental había celebrado la fiesta de Navidad en tal fecha desde el principio, y hace notar que la Iglesia romana había tenido todos los medios de conocer el día verdadero del nacimiento de Jesucristo, pues las actas del censo de Quirino se conservaban en aquella ciudad. Además da un segundo argumento, que tiene por base la narración del evangelio según San Lucas en la que cuenta el anuncio del nacimiento del Bautista y la concepción de Cristo en el seno de la Virgen María: cuando el sacerdote Zacarías tuvo en el templo la visión del ángel, a raíz de la cual su esposa Isabel concibió a San Juan Bautista, fué en el mes de septiembre, de donde se sigue que, habiendo recibido la Santísima Virgen la visita del arcángel San Gabriel y concebido a Cristo en el sexto mes después del embarazo de Santa Isabel, es decir, en marzo, debía dar a luz en diciembre.

A esto se une también aquella opinión, tan difundida a principios del siglo III, de que el Redentor se había encarnado y había muerto en el mismo día de la creación del mundo, que, por razones astronómicas y simbólicas, se colocaba en el 25 de marzo. De todo esto resulta que el 25 de diciembre era la fecha más a propósito para la celebración anual del nacimiento del Señor [25].

Señalan también los liturgistas otro motivo para la institución de la fiesta de Navidad: el de oponer el culto del nacimiento de

[25] A esta última opinión se adhieren Duchesne, en su obra *Origines du culte...* p.261ss, y otros liturgistas modernos, como dom Botte.

Cristo, verdadero Sol invicto, al culto del sol que por influencia de los misterios de Mitra gozaba de tanta popularidad en el paganismo, y los mismos cristianos, según San León Magno, aún no se habían substraído de ello.

b) **Liturgia del día de Navidad.**—Primitivamente todo el oficio de Navidad se celebraba en San Pedro del Vaticano. *Ad galli cantum* se celebraban las vigilias, que concluían con la misa solemne hacia la hora de tercia. A ello alude San Ambrosio cuando refiere que su hermana Marcelina recibió el velo de las vírgenes de manos del papa Liberio en la misa de este día en San Pedro. También el papa Celestino I, en una carta al emperador Teodosio, dice que recibió el día de Navidad del año 431 la noticia del feliz éxito del concilio de Efeso y que la comunicó a todo el pueblo cristiano reunido en San Pedro. Posteriormente se introdujo una misa en la madrugada del día 25, pero también en San Pedro, y nada tiene que ver con la que más tarde se celebró en Santa Anastasia.

Cuando Sixto III embelleció la basílica mariana del Esquilino (Santa María la Mayor) y construyó una capilla en la misma que reproducía la gruta de la Navidad de Belén, se comenzó a celebrar un oficio vigiliar con carácter mariano en el hipogeo del *Praesepe*, además del oficio estacional en San Pedro del Vaticano, donde se tenía la misa solemne de la fiesta.

Hacia el siglo v se estableció en honor de Santa Anastasia, martirizada un 25 de diciembre, una tercera misa entre la misa vigiliar *ad Praesepe* y la estacional del Vaticano, con el fin de que la colonia bizantina festejase el natalicio de la mártir de Sirmio, cuyo cuerpo había sido trasladado a Constantinopla hacía pocos años, y se eligió el título *Anastasiae*. En un principio no se hacía en ella ninguna alusión a la Navidad del Señor; luego se añadió una conmemoración de la fiesta, y por fin terminó por desaparecer la misa de la mártir, quedando sólo la conmemoración suya y el título estacional.

Hasta la época del papa San Gregorio VII se celebró la misa estacional en San Pedro. Pero en aquellos tiempos tan calamitosos, en los que se llegó a secuestrar al mismo Gregorio VII mientras celebraba en el hipogeo *ad Praesepe*, era de aconsejar no llegar hasta San Pedro, muy distante de Letrán, para celebrar la misa tercera, por lo cual se determinó que se celebrase también en Santa María la Mayor, y así ha quedado fijado en nuestro misal el título estacional.

Antes el privilegio de las tres misas pertenecía sólo al papa o al que presidía la sinaxis estacional. Esto no era característico sólo de la fiesta de Navidad, sino de otras muchas fiestas, como la de San Pedro y San Pablo, y, en general, en las grandes solemnidades de los mártires que tenían varios templos en la ciudad, en las que, cuando menos, se celebraban dos misas: una *ad corpus* en el hipogeo, y otra en el altar mayor de la basílica. Después del siglo x se hizo tal práctica común en toda la Iglesia en la fiesta de Navidad.

Según el *Ordo Romanus XI*, los dos oficios vigiliares, mencionados por Amalario, se celebraban en Santa María la Mayor con asis-

tencia del pontífice. Después del oficio primero se tenía la misa *ad Praesepe*, y a continuación los segundos maitines y laudes. Más tarde, cuando los papas dejaron de residir en Aviñón, se suprimió el oficio primero y se transfirió a la octava de Navidad, y el segundo se anticipó a la misa de medianoche.

c) Teología de la fiesta de Navidad: memoria y misterio.— Al principio la fiesta de Navidad se consideró como una *memoria*, del mismo modo que la *memoria* de los mártires, apóstoles y demás santos. En los libros litúrgicos más antiguos aparece incluída en el ciclo santoral.

Hacia el año 400, San Agustín, en unas cartas que escribió a Jenaro, se detuvo en probar el carácter *no sacramental* ni mistérico de la fiesta de Navidad en contraposición a la fiesta de Pascua.

Ante el asombro de su corresponsal de por qué Navidad se celebraba en un día fijo y Pascua no, San Agustín juzga que la solución se encuentra en que Navidad es un simple aniversario, una memoria, y bastaba, pues, con señalar este día con una fiesta religiosa *(festa devotione signari)* el mismo día en que se realizó el nacimiento de Cristo en Belén. Pascua, por el contrario, es un *sacramentum;* esto es, una celebración, que es la conmemoración de un hecho pasado, pero de tal modo que propone a nuestra inteligencia el signo de una realidad sagrada que hay que recibir santamente [26]. La celebración de la Pascua representa para nosotros un *paso: transitus: pascha*, de la muerte a la vida. Realidad sagrada que el signo pone ante nuestra inteligencia, pero que debemos recibir por medio de la fe, la esperanza y la caridad [27].

Como entonces se consideró la Navidad como un aniversario, no se celebraba *in sacramento*, según un misterio, con una gracia espiritual en orden a la comunidad cristiana, como la Pascua, que evocaba, reproducía, perpetuaba el paso de los cristianos de la muerte a la vida por medio del bautismo, simbolizado mistéricamente en el *transitus paschalis:* muerte y resurrección de Cristo.

Era éste un concepto demasiado pobre de la fiesta de Navidad, comprensible si se tiene en cuenta que el año litúrgico se estaba formando entonces y que la fiesta de Pascua, con todo su profundo sentido mistérico, acaparaba la atención de todos los cristianos.

Con San León Magno se enriquece más el concepto mistérico de las fiestas, sin que por eso la fiesta de Pascua pierda algo de su dignidad suma en el año litúrgico.

Para San León, toda fiesta litúrgica es ante todo una *memoria*, porque nos recuerda un suceso pasado; pero los aniversarios de los sucesos más importantes de la vida del Señor, no de un simple episodio histórico, son, además, un *sacramentum*, que comunica su fruto especial a los fieles reunidos para celebrar el culto eucarístico. El mismo hecho no puede revivir en sus circunstancias históricas, mas la celebración cultual hace presentes estos hechos al espíritu

[26] Recuérdese cuanto se ha dicho de la liturgia como sacramento. *Epist. ad Ianuarium* 55,1.
[27] *Epist. ad Ianuarium* 55,2.

de los que escuchan las lecturas santas gracias al poder de la fe [28]. Y permite sobre todo penetrar, a través de los hechos conmemorados, hasta la inteligencia espiritual del gran misterio que encierran [29]. Pero, si el misterio debe ser adorado no tanto como pasado, sino también como presente, es porque los actos salvíficos de Cristo eran algo más que simples sucesos históricos: su acción pasa, pero su virtud persevera [30].

Para San León, Navidad es también un *sacramentum*, porque también renueva un hecho salvífico de Cristo. Con frecuencia habla del *sacramentum paschale*, pero también repite: *Sacramentum Natalis Christi; Nativitatis Dominicae sacramentum*, y que la fiesta de Navidad nos hace presente el nacimiento del Señor:

«Hoy, amadísimos, ha nacido nuestro Salvador, alegrémonos. No es justo dar lugar a la tristeza cuando nace la vida para acabar con el temor de la muerte y llenarnos de gozo con la eternidad prometida. Nadie se crea excluído de participar en este regocijo, pues una misma es la causa de la común alegría, ya que nuestro Señor, destructor del pecado y de la muerte, así como a nadie halló libre de culpa, así vino a librar a todos del pecado...

Exulte el santo, porque se acerca el premio; alégrese el pecador, porque se le invita al perdón; anímese el gentil, porque se le llama a la vida...» [31]

La Iglesia, al celebrar, pues, la fiesta de Navidad, celebra también el misterio de nuestra redención, único e indivisible, y, por lo mismo, en Navidad se encuentran las primicias del *sacramentum paschale*. Cristo comenzó a merecernos la redención desde el primer instante de su vida humana. En Navidad se encuentra el germen de lo que en Pascua adquiere pleno desarrollo [32].

Octava de Navidad

En un principio se tenía en este día la conmemoración o «memoria de María», pero sin un carácter festivo especial. El pueblo generalmente siguió sus costumbres, no muy edificantes, del primer día del año. Grandes esfuerzos hubo de hacer la Iglesia para apartar a los cristianos de aquellas orgías paganas, fruto de las Saturnales. Los Padres latinos y griegos, desde los tiempos de Tertuliano, y los mismos concilios, nos han dejado testimonios bien explícitos de la obstinada persistencia de algunos cristianos en celebrar tales festejos. Por eso, en muchas iglesias, los cultos de este día tuvieron un carácter penitencial muy marcado. En algunos libros litúrgicos, la misa de este día trae el título *Ad prohibendum ab idolis*. San Agustín invita al ayuno en un sermón pronunciado en ese día [33], y el

[28] *Serm.* 70: PL 54,380.
[29] *Serm.* 51,1: PL 54,309.
[30] *Serm.* 36, *In Epiph.*: ibid., col.254.
[31] Sermón de San León en la fiesta de Navidad: Breviario, segundo nocturno.
[32] J. Gaillard, *Noel, memoria au mystère?*: «La Maison Dieu», n.59 (1959) p.37-59.
[33] *Serm.* 198.

concilio IV de Toledo lo prescribe tan riguroso como en cuaresma y prohibe cantar el aleluya en la misa [34].

Hacia el siglo VII se comienza en España y en las Galias la fiesta de la Circuncisión el 1.º de enero. Roma, en cambio, prefirió celebrar la octava de la Navidad, pero de ninguna forma con el carácter de la octava de Pascua, sino algo así como la solemnidad del «mediante die festo» de los griegos en el tiempo pascual. El primer *Ordo romanus* que nombra la fiesta de la Circuncisión y dispone su ceremonial es el *Ordo XIX* (s.XIV). Se desconoce cuál fué la basílica estacional primitiva; el leccionario de Wurzburgo indica el Panteón o Santa María *ad Martyres*, mas el papa Calixto II (1119-1124) la transfirió a Santa María del Trastévere.

A esta fiesta va unida la conmemoración del Santísimo Nombre de Jesús, muy venerado en todos los tiempos del cristianismo y prolijamente usado por los cristianos en todas sus inscripciones y monumentos, pero sin fiesta propia antes de la época de San Bernardino de Sena, que popularizó su culto. Inocencio XII extendió esta fiesta a toda la Iglesia en 1721, y la fijó en el domingo segundo de Epifanía. San Pío X la aproximó en 1913 a la fiesta de la Circuncisión. En algunos medios se tiende a identificar las dos fiestas.

Epifanía

El primer dato que se tiene de esta fiesta procede de la herejía gnóstica. Según Clemente de Alejandría († 215), los gnósticos basilidianos conmemoraban en este día el nacimiento y el bautismo de Cristo. Unían estos dos hechos históricos, porque los gnósticos afirmaban que sólo en el momento del bautismo de Cristo descendió sobre El la divinidad. Es posible que alguna comunidad cristiana del Oriente celebrase esa misma fiesta, pero sólo como cosa muy secundaria.

Es notable que Orígenes no la incluya en el catálogo de fiestas en su obra *Contra Celso* [35]. Mas ya existía hacia el año 304 [36] en Heraclea con el objeto primario del nacimiento de Cristo [37]. Cuando se admitió la fecha del 25 de diciembre para la celebración del nacimiento de Cristo, pasó la conmemoración de su bautismo al segundo plano.

Como en otros casos, la fiesta de Epifanía se adoptó en Occidente. Aparece primero en España y en las Galias y luego en otras regiones. Los Padres de Occidente del siglo IV han dejado muchos testimonios de esta fiesta en sus sermones. Por ellos puede verse que el objeto principal que celebraban en ella era la adoración de los Magos. Sólo los Padres de cierta influencia oriental han evocado también las teofanías del bautismo y de las bodas de Caná [38].

[34] Cf. HEFELE-LECLERCQ, *Hist. des conciles* III p.250.

[35] *Contra Celsum* VII 22.

[36] Cf. *Passio S. Philippi*, ed. RUINART: «Act. Martyrum», 440 c.2.

[37] Cf. DUCHESNE, o.c., p.407.

[38] SAN AMBROSIO, himno *Illuminans Altissimus*. Cf. BIRAGHI, *Inni sinceri e carmi di S. Ambrogio* (Milano 1862) p.59; SAN PAULINO DE NOLA, *Natale* IX n.478: PL 61,649; SAN MÁXIMO DE TURÍN, *Hom. 7 in Epiph.*: PL 57,278.

El recuerdo del bautismo de Cristo en esta fiesta expresaba las bodas místicas de Cristo con la Iglesia, por cuyo medio ésta adquiere su fecundidad espiritual de engendrar los hijos de Dios: *ex aqua et Spiritu Sancto*, y esa idea sugirió el episodio de las bodas de Caná, y, como el agua convertida en vino era símbolo de la eucaristía, en las Galias se añadió un cuarto motivo: la multiplicación de los panes y de los peces.

El papa celebraba esta fiesta en el Vaticano. Los *Ordines* prescriben que volviese a Letrán, después de la misa, montado a caballo y con tiara. Pero después del siglo XIII prefirieron quedarse en el Vaticano para celebrar allí las segundas vísperas.

El Pontifical romano prescribe en este día que el arcediano anuncie las fiestas movibles del año litúrgico. Data este rito de aquellas cartas festales que el patriarca de Alejandría, donde los estudios astronómicos eran muy florecientes, por encargo del concilio de Nicea, mandaba a las otras iglesias, indicando la fecha de la Pascua [39]. En España se hacía esto el día de Navidad [40], pero en Roma, y en general en todo Occidente, se hacía el día de Epifanía [41].

Al celebrar esta fiesta, la Iglesia quiere que recordemos la manifestación del Señor a nosotros mismos por medio de la fe.

Fiesta de la Sagrada Familia

El papa Benedicto XV extendió a la Iglesia universal la fiesta de la Sagrada Familia, fijándola el domingo dentro de la octava de Epifanía. El origen de la fiesta y de la devoción a la Sagrada Familia es reciente. Nació hacia el siglo XVII por medio de piadosas asociaciones que se proponían la santificación de las familias cristianas imitando el santo hogar de Nazaret. Los jesuitas la llevaron al Canadá, donde se propagó rápidamente por el celo del primer obispo de Québec, Mons. Francisco de Montmorency-Laval. Tanto creció el entusiasmo, que León XIII estableció en 1892 la Asociación de la Sagrada Familia, y al año siguiente decretó que su fiesta fuese celebrada el domingo tercero después de Epifanía allí donde estaba permitida.

Bautismo de Jesucristo

Antes del decreto de las nuevas rúbricas, del 23 de marzo de 1955, se celebraba la octava de Epifanía con una misa propia. Al ser suprimida la octava por las nuevas rúbricas, se determinó allí mismo que tal día se hiciera solemne conmemoración del bautismo de Jesucristo, ya que en la perícopa evangélica del antiguo oficio y misa de la octava de Epifanía se recordaba tal hecho histórico. Así ha quedado fijada también en el nuevo cuerpo de rúbricas sagradas, promulgado por el decreto *Rubricarum Instructum*, de Juan XXIII, el 25 de julio de 1960.

[39] Cureton descubrió en 1848 una colección de cartas festales de San Atanasio, que han sido recogidas en PG 26,1351-1444.

[40] Cf. FÉROTIN, *Liber Ordinum* 527-528.

[41] Cf. SAN AMBROSIO, *In Lc* 1,4 n.76.

Bendición de las candelas [42]

Resulta difícil señalar el origen de la procesión con las candelas benditas del día 2 de febrero. Muchos liturgistas e historiadores antiguos, como Baronio, Tomassin, Baillet..., creyeron que había sido instituída en el siglo v por el papa San Gelasio con el fin de contrarrestar las escandalosas lupercales. Pero hoy resulta inadmisible esa opinión, porque las lupercales no existían ya en aquella época, y la fiesta de la Candelaria no aparece en Roma sino a fines del siglo VII. Posiblemente existió en ese día una procesión antes del siglo VII.

La bendición de las candelas no aparece en Roma hasta el siglo XII. Las antífonas *Ave gratia plena* y *Adorna thalamum tuum*, de origen bizantino, fueron introducidas en la liturgia romana hacia el siglo VIII; cuatro siglos más tarde se añadieron los cantos del *Nunc dimittis* y *Lumen ad revelationem gentium*...

En Oriente, el uso de los cirios en las procesiones data desde una época anterior al siglo v.

En un principio, la procesión tuvo en Roma un carácter penitencial muy marcado. Hacia el siglo XII se hizo más alegre y festiva, pero aún se conservan los ornamentos morados.

En el nuevo cuerpo de rúbricas sagradas se prescriben para esta bendición y procesión ornamentos blancos. Antes se usaban ornamentos de color morado. Medida muy acertada, pues en su origen estos ritos no tuvieron carácter penitencial ni lo muestran las fórmulas que lo integran.

Período precuaresmal

Constituyen este período los tres domingos de septuagésima, sexagésima y quincuagésima, cuyo origen parécenos que con mucha probabilidad hay que encontrarlo en el deseo de algunos de anticipar el ayuno cuaresmal.

Al quedar constituído el tiempo cuaresmal, estas semanas quedaron como un término medio entre las alegrías del tiempo de Navidad-Epifanía y la observancia cuaresmal, llena de austeridad.

En Roma se conoce la celebración de estas tres semanas a fines del siglo VI, y a sus respectivos domingos le señaló importantes iglesias estacionales, como son, respectivamente, la de San Lorenzo Extramuros, la de San Pablo Extramuros y la de San Pedro del Vaticano.

El sábado anterior al domingo de septuagésima se depone el aleluya. Antes se hacía al principio de la cuaresma; pero, al adoptar la introducción de los tres domingos señalados, era lógico que se trasladase esta deposición al comienzo de los mismos. En la Edad Media se exteriorizó esto haciendo enterrar un simulacro con el nombre de aleluya. En la actualidad se dice dos veces después del

[42] De la fiesta de la Purificación trataremos en el ciclo marial.

Benedicamus Domino de vísperas. Antiguamente el oficio de septuagésima era una exaltación del aleluya, pero Gregorio VII lo suprimió.

Cuaresma

Historia.—La idea de un período de preparación para la conmemoración anual de la Pascua de Cristo nació del instinto y genio sobrenatural del cristianismo. Después vinieron las normas de los concilios y las exhortaciones de los Padres, dirigidas a una mejor celebración de ese tiempo litúrgico.

Las fuentes históricas guardan un silencio casi absoluto hasta el siglo IV acerca de una observancia cuaresmal propiamente dicha. Algunos Padres, como San Jerónimo [43] y San León Magno [44], suponen que la observancia cuaresmal tiene un origen apostólico. Mas su afirmación sólo es admisible en lo que se refiere al ayuno de dos o tres días con que al principio quisieron los cristianos prepararse a la Parasceve.

La *Tradición apostólica* de San Hipólito habla de un ayuno de dos días: desde el viernes santo hasta la misa nocturna de Pascua: *antequam oblatio fiat*. En Africa, según el testimonio de Tertuliano, el ayuno se limitaba a los días «in quibus oblatus est sponsus», es decir, el viernes y sábado santos [45].

San Ireneo, en la célebre carta al papa Víctor sobre la cuestión de los cuartodecímanos, hace mención de un ayuno practicado por los cristianos en la Galias, y tal vez en el Asia Menor, en los días anteriores a la Pascua desde tiempos remotos: *longe ante, apud maiores nostros*. Pero no estaban de acuerdo en el modo de practicarlo. «Algunos—dice el Santo—creen deber ayunar solamente un día (el viernes santo); otros, dos días (el viernes y el sábado santos); otros, más; finalmente, otros toman cuarenta horas del día y de la noche, computándolas como un día, es decir, las cuarenta horas que el cuerpo de Cristo estuvo en el sepulcro [46].

Del examen de los testimonios patrísticos más antiguos se ve que la sagrada cuarentena no fué considerada en su origen como una extensión del ayuno primitivo del viernes y sábado santos y, por tanto, como una preparación inmediata a la resurrección del Señor, sino más bien como una cuarentena de penitencia que precedía al viernes santo *(Pascha crucifixionis)*. Las *Paschae sollemnia*, según una forma antiquísima [47], debían preparar a los fieles a la Parasceve.

Esto coincide con la terminología de los Padres de los siglos II, III y IV, que designan con el nombre de *Pascua* únicamente la conmemoración anual de la pasión y muerte de Jesucristo: *Pascha nostrum immolatus est Christus*. Hasta el siglo V no se constituyó el

[43] *Epist. ad Marcellam* 3.
[44] *Serm. 6 in Quadrag.* 2.
[45] *De ieiunio* c.2,14.
[46] EUSEBIO, *Hist. Eccl.* V 24.
[47] FÉROTIN, *Liber Ordinum* 527-528.

paschale sacramentum de que habla San León Magno [48], que lo integraban la muerte, sepultura y resurrección del Salvador: «Triduum sacratissimum crucifixi, sepulti, suscitati», según San Agustín [49]. Desde entonces, la observancia cuaresmal tiene por fin ser una preparación para el *mysterium paschale* total, y por lo mismo había de terminar el jueves santo.

Los cuarenta días habían de comenzar el domingo sexto antes de Pascua. Por eso todavía el primer domingo de cuaresma lleva la impronta de ser el *caput ieiunii vel quadragesimae.* Entonces también se incluían los domingos entre la observancia cuaresmal, aunque se mitigase en ellos el rigor del ayuno, porque en la mente de los Padres la observancia cuaresmal había de ser un período de ascesis y de mortificación y de preparación para conmemorar dignamente los misterios pascuales de Cristo, en el que el ayuno era un buen medio, pero no el único.

Pronto el domingo de Resurrección acaparó todo el sentido de la Pascua, y el viernes y el sábado santos quedaron incorporados de nuevo a la observancia cuaresmal, de donde resultaba que ya no se tenían cuarenta días, sino cuarenta y dos. Por otra parte, el ayuno fué considerado como característica principal; más aún, casi exclusiva de ese período, y como los domingos no se ayunaba, resultaba que sólo había treinta y seis días de ayuno, que algunos, como Casiano y San Gregorio Magno, explicaron valiéndose de un ingenioso simbolismo, diciendo que los treinta y seis días representaban la décima de los trescientos sesenta y cinco días del año, ofrecida a Dios por los fieles mediante el ayuno [50].

Una cuaresma de treinta y seis días no satisfacía a ciertos espíritus, por lo demás, muy sinceros. Por eso, hacia la mitad del siglo v se notan indicios de un alargamiento de la cuaresma hasta el miércoles de la semana de septuagésima, incluído también el viernes, pero no el jueves ni el sábado. Esto no se hizo hasta el pontificado de Gregorio II († 750). Con todo, algunas iglesias continuaron con la disciplina anterior.

Cuaresma y catecumenado.—Aunque en cualquier tiempo podía recibir un catecúmeno la instrucción necesaria para recibir el bautismo si así lo pedía y era conveniente, sin embargo, el tiempo oficial destinado para dicha instrucción era la cuaresma; a esta enseñanza debían añadir los capacitados una serie de ejercicios ascéticos para acostumbrarse a la práctica de la virtud. Por eso eran tan solícitos los obispos para que se inscribiesen antes de la cuaresma o al principio de ella quienes habían de recibir el bautismo en la noche pascual.

Muchas perícopas bíblicas y algunos ritos del tiempo cuaresmal no se entienden perfectamente sin tener presente la institución del catecumenado y la instrucción que se les daba durante la primera parte de la misa.

[48] *Serm.* 47 *de Quadrag.* 9,1.
[49] *Epist.* 4,14.
[50] *Col.*21 c.25-27; San Gregorio, *Hom.* 16 *in Evangelium.*

Cuaresma y penitencia pública.—Cuando en los siglos v y vi se organizó la institución de la penitencia pública, se escogió la ceniza y el saco para señalar el castigo de aquellos que habían cometido delitos graves y notorios. Tal práctica era usada de antiguo por los hebreos y los mismos paganos, con el fin de que el pecador diese muestra de humildad y arrepentimiento. El período de la penitencia canónica comenzaba precisamente el miércoles de Ceniza y duraba hasta el jueves santo. La Iglesia, Madre amantísima, no perdía de vista a los penitentes en el transcurso de la liturgia cuaresmal. Así, muchas oraciones y lecturas parecen haber sido escogidas en atención a los penitentes.

Las estaciones cuaresmales en Roma.—No podemos prescindir de las estaciones romanas en el tiempo de cuaresma si queremos entender bien su estructura, su sentido profundo y su espíritu.

Hay gran diferencia entre la liturgia cuaresmal de Roma y la de Jerusalén. Mientras que en Jerusalén se celebraba el santo sacrificio los domingos y se suprimía en las ferias en señal de luto y de penitencia, en Roma sólo se consideraban alitúrgicos los dos últimos días, es decir, el viernes y el sábado santos; los otros días se tenían ritos peculiares, procesiones y cantos propios, a los que asistía el Romano Pontífice y la corte pontificia, con lo cual, más que días tristes, aparecían revestidos de gran solemnidad. De este modo se hacía bien patente el consejo del Salvador: «Cuando ayunéis, no estéis tristes, como los hipócritas, sino disimulad con rostros alegres el rigor de vuestra penitencia».

Estas solemnidades romanas recibieron el nombre de *estación*, tomada del vocablo militar *statio*: «punto de guardia, montar la guardia». Tal vocablo se adoptó en el lenguaje eclesiástico en el siglo II, o tal vez antes, para indicar los días en que los cristianos celebraban las dos ferias semanales del miércoles y del viernes, en las cuales, aunque no era obligatorio, se practicaba un semiayuno y se asistía a un acto litúrgico eucarístico o simplemente eucológico, es decir, el cristiano montaba espiritualmente la guardia [51].

La primera vez que aparece el vocablo *statio* en un documento eclesiástico es en el Pastor de Hermas: «Ayunando y sentado en un monte, dando gracias al Señor por todos los favores que me ha hecho, veo al Pastor sentado junto a mí, el cual me dice: ¿A qué has venido aquí tan de mañana? —A lo cual le respondí: «Stationem habeo» = Porque tengo estación. —¿Qué es estación? —Ayuno, Señor» (semej.5.ª v.1-2).—Naturalmente, el Pastor de Hermas se refiere aquí a uno de esos ayunos que tenían los cristianos los miércoles y los viernes, según atestigua la *Didajé* (c.8,1).

Se comprende que, con el tiempo, se reservase tal vocablo para designar la reunión litúrgica. En ese sentido se encuentra ya de un modo habitual hacia la mitad del siglo III en Africa. Más adelante se reservó tal vocablo para indicar la sinaxis litúrgica a que asistía el papa en Roma o, por lo menos, que le estaba reservada su celebración, según los libros litúrgicos. Con todo, la liturgia estacional también existió en otras feligresías, aunque sin la trascendencia de la liturgia romana.

[51] Según testimonio de San Juan Crisóstomo, existía una liturgia estacional en Antioquía en el siglo IV (Cf. *Hom. de coemeterio*: PG 49,393-398); en las Galias, Gregorio de Tours nos ha conservado en su *Historia de los francos* un calendario acompañado de anotaciones estacionales redactado por el obispo Perpetuo (PL 71,566). Cf. A. BAUMSTARK, *Liturgie comparée* ed. CHEVETOGNE (Belgica 1953) p.200.

Estructura de la celebración estacional.—Generalmente, la liturgia estacional se desenvolvía de esta forma. Hacia las tres de la tarde se reunía la asamblea en una iglesia designada de antemano como lugar de cita; en ella se recitaba una oración o colecta, por lo cual recibió el nombre de *ecclesia ad collectam;* allí se dirigía también el papa con el clero de su palacio; luego, la asamblea de los fieles, precedida de la cruz estacional y seguida del pontífice, se dirigía a la iglesia estacional, donde se celebraba la sinaxis eucarística. Según el cardenal Schuster en su obra *Liber sacramentorum,* antes de la comunión, uno de los subdiáconos sugionarios anunciaba a la asamblea el lugar en que se tendría la reunión al día siguiente, a lo cual contestaba la *schola* y el pueblo: *Deo gratias* [52]. Inmediatamente después de la comunión y de la colecta *super populum,* que entonces hacía las veces de la bendición final, se despedía a los fieles.

El espectáculo era grandioso. De todas partes de la ciudad acudían jubilosos los fieles de toda clase, edad y sexo, y en apretadas filas marchaban cantando himnos a Cristo o unas letanías, de tal modo que los mismos pontífices se llenaban de gran gozo espiritual, y así lo manifestaban en sus sermones.

Si por cualquier circunstancia el papa no había tomado parte en la ceremonia, se le presentaba un acólito, que le ofrecía por devoción un poco de algodón empapado en el aceite de la lámpara de la iglesia estacional. Después de haber pedido la bendición al pontífice y de habérsela dado éste, decía el acólito, por ejemplo: *Hodie fuit statio ad sanctam Sabinam, quae salutat te,* a lo que respondía el papa: *Deo gratias,* y, después de besar el mechón de algodón, mandábalo al cubiculario para que lo guardase cuidadosamente y pudiese ser colocado en el cojín fúnebre después de su muerte.

Organización estacional romana de la cuaresma.—Aún no se ha llegado a dar una respuesta satisfactoria sobre el criterio que regía la elección de las iglesias en la que se tenía la estación durante la cuaresma.

Righetti, fundándose a su vez en Callewaert, supone que en su proceso de formación hayan existido tres etapas sucesivas, que a su vez constituyen otras tantas fases progresivas en la organización de la cuaresma.

a) A la primera pertenecen los títulos más antiguos y solemnes, como San Pedro, San Pablo, Santa María la Mayor, San Lorenzo y Santa Cruz de Jerusalén, en las que se tendría el servicio litúrgico los domingos y las tres grandes ferias de las tres semanas fundamentales, el miércoles, viernes y sábado y el triduo de la Semana Santa.

b) Al segundo pertenecen las estaciones de la mayor parte de las ferias comunes cuaresmales, excepto los jueves, de las cuales es difícil conocer el criterio con que fueron escogidas; a veces ellas dieron ocasión a que se eligiese una perícopa escriturística determinada; otras, la misma perícopa fué ocasión de que se eligiese un título determinado. Según Callewaert, se ha de atribuir la organización de este grupo al papa San Hilario (461-468). Mas no se puede negar que San Gregorio Magno († 604) haya intervenido en algún retoque de esa organización y haya añadido algunas variantes.

c) Al tercero pertenecen las misas estacionales de los jueves de cuaresma, instituídas por el papa Gregorio II († 731), además de las misas del sábado antes del segundo domingo de cuaresma y del sábado antes del domingo de Ramos, introducidas en el siglo IX [53].

Liturgia estacional en los tiempos presentes.—Debido a la decisión e impulso de Mons. Respighi y del colegio *Cultores Martyrum,* la liturgia

[52] Righetti asegura que se hacía después de la comunión y por el arcediano (o.c., I p.751).

[53] M. ANDRIEU, *Les messes des jeudis de Carême et les anciens sacramentaires:* «Rev. des Sciens. Relig.» (1924) p.343-375.

estacional fué restaurada en Roma durante los años de la guerra 1914-1918, y continúa celebrándose en nuestros días. Su estructura es diferente de la antigua. Por la mañana se tiene misa solemne en la iglesia estacional, que con frecuencia es celebrada por el cardenal en cuyo título tiene lugar la estación o por un obispo; por la tarde tiene lugar una procesión que parte de la misma iglesia estacional y retorna a ella, durante la cual se cantan las letanías de los santos. La iglesia estacional permanece todo el día abierta y engalanada, como en los días solemnes, y son muchos los fieles, especialmente los alumnos de los colegios romanos, que acuden a ella para orar y ganar las indulgencias.

En la puerta de la iglesia estacional, cubierta con colgaduras rojas, pende el anuncio de la iglesia estacional del día siguiente, en sustitución del anuncio que hacía el subdiácono o el mismo arcediano antes de terminar la misa.

La idea trascendió a otras diócesis. El cardenal La Fontaine, patriarca de Venecia, inauguró un servicio estacional como en Roma para todas las ferias de cuaresma [54]. En 1932 lo estableció el cardenal Schuster en Milán; en 1937 se estableció en Turín; en 1938, en Lucca y en Siracusa. El cardenal Verdier manifestó deseos de establecerla en París en un retiro espiritual de 1936; en 1946 escribía el cardenal Suhard que la idea de su predecesor le parecía muy hermosa y que buscaba la ocasión de poder introducirla.

Santoral y cuaresma.—En los primeros siglos de la Iglesia, el santoral fué, naturalmente, muy reducido. Con el tiempo, para consuelo nuestro y exponente maravilloso de la eficacia y universalidad de la obra redentora de Jesucristo, ha formado una gran constelación de miles de almas que resplandecen en el cielo con la luz de la santidad. La Iglesia los ha venerado en todos los siglos como a campeones de la fe y de todas las virtudes, y los ha invocado como a intercesores. Sin embargo, durante la cuaresma redujo su culto al *minimum*, para que los fieles no se apartasen de la finalidad propia que la Iglesia había dado a este tiempo litúrgico. En un principio se dejó a la cuaresma libre de fiestas de santos. Esto no obstante, cada vez se fueron introduciendo más fiestas de santos en la cuaresma. Nótese la gradación: el calendario romano en el siglo V, en el período que va desde el 4 de febrero al 25 de abril, contaba sólo con cuatro fiestas de los santos; en el siglo VIII se aumentaron en seis; en el siglo XIII llegaron a trece. Más tarde casi quedó absorbida la liturgia cuaresmal por el santoral. El decreto de la Sagrada Congregación de Ritos sobre la simplificación de las rúbricas, del 23 de marzo de 1955, restableció parcialmente la antigua sobriedad litúrgica: en primer lugar, los domingos de cuaresma se celebran de primera clase y se prefieren a cualquier fiesta que ocurra o concurra con ellos; antes la festividad de San José (19 de marzo) y la de los santos patronos impedía la celebración de un domingo de cuaresma; en segundo lugar, en las ferias de cuaresma y de pasión, desde el miércoles de Ceniza hasta el sábado antes del domingo de Ramos, cuando coincida alguna fiesta que no sea de primera o de segunda clase, tanto el oficio (en la recitación no coral) como la misa pueden ser de la feria o de la fiesta; y en tercer lugar, la preferencia

[54] G. Tisset, *Les stations de Carême à Venise*: «La vie et les arts liturgiques» (1923) p.219.

de las ferias de la Semana Santa a cualquier fiesta. El nuevo Código de rúbricas sagradas está en la misma línea; más aún, la ha acentuado, pues se prefieren las ferias de cuaresma a las fiestas de tercera clase.

Oración «super populum».—En un principio estas oraciones eran una especie de bendición en forma deprecativa que el obispo o el papa daba al pueblo como despedida después de la sinaxis eucarística, con el fin de impetrar de Dios auxilios necesarios para la vida; por eso el sacramentario Leoniano la asigna para todas las misas; en el Gelasiano sólo se encuentran para muchas misas, pero no para todas; el Gregoriano sólo la reserva para el 2 de febrero y las ferias de cuaresma; el misal actual, sólo para las ferias de cuaresma.

Su estilo varía conforme a las distintas épocas en que fueron redactadas. En el período pregregoriano toman el estilo de una bendición, como se ha dicho; de ahí que emplee mucho las palabras *ecclesia, populus, plebs, familia*... En el período del gelasiano se introducen algunos cambios en el estilo y sentido tradicionales. En tiempo de San Gregorio Magno estas oraciones expresan sentimientos de penitencia, de anhelos de perdón por los pecados para apartar la ira del Señor. Roma pasaba entonces días amargos a causa de la irrupción de los longobardos. Ese carácter penitencial ha motivado una diversidad de opiniones acerca de su origen. Jungmann, por ejemplo, cree que se referían a los penitentes.

Ya en su origen estas oraciones se distinguen de las demás por su contextura interna. Como toda otra oración, consta de dos partes esenciales: invocación y petición; pero la oración *super populum* tiene de específico que el sacerdote celebrante no se incluye directamente en ella. En las otras oraciones, el sacerdote celebrante viene a ser el portavoz de la asamblea que él preside, y que, por lo mismo, forma parte de ella; en cambio, en las oraciones *super populum*, el celebrante se separa y se constituye como pontífice entre Dios y el pueblo santo; de ahí que no vayan redactadas en primera persona del plural: *nos, nobis, quaesumus*...; sino en segunda del singular: *fac eos*... Se muestra también esto en el carácter benediccional que en un principio tuvieron estas oraciones y en el gesto del pontífice, que levantaba las manos sobre la asamblea mientras las recitaba.

No aparece esta característica en todas esas oraciones en el sacramentario Gregoriano, y mucho menos en nuestro misal, porque con las oraciones estrictamente *super populum* se mezclaron otras que en realidad fueron redactadas para ser recitadas como secretas o postcomuniones, del mismo modo que existen otras en algunas misas del año litúrgico que originariamente fueron oraciones *super populum*; por ejemplo, la colecta del domingo IX después de Pentecostés y la del domingo V después de Epifanía.

Los fieles recibíanla de rodillas y con la cabeza inclinada, como lo prescribe aún el anuncio que hace el diácono: *Humiliate capita vestra.*

La oración *super populum* sirve también de oración en vísperas. Aunque no se ha llegado a investigar satisfactoriamente la causa de esto, puede ser que esté muy próxima a la verdad la opinión de que ambas concluían a la puesta del sol. Sabido es que los libros litúrgicos de la alta Edad Media no hacen mención de las vísperas, porque su celebración en Roma era exclusiva de los monasterios.

Sentido espiritual de la cuaresma.—La consideración teológica e histórica de este período debe conducir a traducir esas enseñanzas en vida para el alma.

a) *Imitación del «Christus passus».*—En primer lugar, la cuaresma se nos presenta como un medio muy adecuado para imitar a Cristo en sus misterios pascuales: pasión, muerte y resurrección. Así como Cristo murió y resucitó, así también el cristiano debe hacer morir al hombre viejo para vivir más conforme a Jesucristo, el nuevo Adán. Ese hacer morir al hombre viejo que hay en uno, aunque *in radice* se tuvo en el bautismo, ha de ser, sin embargo, obra de cada día mientras se está en este mundo debido a las tendencias malas que quedaron en nosotros. Mas, como las ocupaciones cotidianas distraen mucho al cristiano en este deber suyo, la Iglesia nos ofrece este santo tiempo para lograrlo de un modo especial. Por eso, la cuaresma es considerada como un período de grandes ejercicios espirituales de toda la Iglesia, encentrados sobre el sol del misterio de Cristo considerado como redención: redención preparada, realizada, reactualizada y aplicada, principalmente mediante la misa y demás actos litúrgicos y también mediante los otros ejercicios de piedad y vida moral-cristiana de los fieles, en conexión con la acción litúrgica.

b) *Lucha contra Satanás.*—La lucha contra Satanás es una de las características de la ascesis cristiana, como se ha dicho anteriormente. La cuaresma, como período de ejercicios ascéticos principal, lleva consigo un gran programa de lucha contra el maligno enemigo. Así nos lo recuerda el mismo formulario litúrgico de este tiempo. La oración con que se concluye el rito litúrgico de la imposición de la ceniza, dice así: «Concédenos, Señor, la gracia de comenzar con santos ayunos la carrera de la milicia cristiana, para que, al luchar contra los espíritus malignos, seamos protegidos con los auxilios de la abstinencia».

En el mismo sentido está estructurada la liturgia del domingo primero de cuaresma, que en un principio se le llamó y fué el *caput ieiunii*. Las dos perícopas escriturísticas de la misa de ese día: la de la epístola, sobre las virtudes cristianas, con una alusión bien explícita a la armadura de que ha de revestirse el cristiano, como soldado de Cristo, según 2 Cor 6,1-10, paralelo a Eph 6,11-18, y la del evangelio, que nos relata la tentación de Jesús en el desierto, según Mt 4,1-14, fueron elegidas precisamente con una clara intención de parangonar la cuaresma, en la que los fieles están a punto de entrar, con la cuarentena de Cristo en el desierto después de su bautismo y antes del comienzo de su ministerio público, concebidas la una y la otra como una lucha contra el demonio. Del mismo modo están redactados los textos que se han escogido para el introito, gradual, ofertorio y comunión.

En el transcurso de la cuaresma se hace con frecuencia alusión a esta lucha, pero mucho más a medida que se acerca la conmemoración de los grandes acontecimientos de la redención, donde la lucha de Cristo contra Satanás tuvo su punto álgido y donde su victoria y triunfo fueron decisivos. Para el sábado antes del domingo de Pasión se ha elegido una perícopa evangélica tomada de San Juan 12,10-30, donde Jesús exclama: «Ha llegado

el momento en el que será juzgado el mundo; ahora será expulsado el príncipe de este mundo. Y yo, cuando sea elevado de la tierra, atraeré todas las cosas a mí». Y en el rito de la bendición de las palmas y ramos el domingo de Ramos se encuentra una oración, conservada en el nuevo rito de la Semana Santa, cuyo significado de lucha antidemoníaca es explícitamente afirmado. Dice así: «Suplicámoste, Señor, que bendigas estos ramos de palma (u olivo o de otros árboles) y hagas que lo que practica hoy corporalmente tu pueblo en veneración tuya, lo haga espiritualmente con verdadera devoción, *alcanzando victoria del enemigo* y amando con todas veras las obras de misericordia».

Esto es común a todas las liturgias, tanto occidentales como orientales.

c) *Preparación para la Pascua*.—El nuevo *Ordo* de la Semana Santa ha insertado en la liturgia de la vigilia pascual la renovación de las promesas del bautismo, en cuya exhortación inicial se recuerda que la cuaresma ha debido ser una preparación para la Pascua, en la cual nosotros mismos hemos de resucitar a una vida más íntima con Cristo, y por eso manda la Iglesia que renovemos nuestra renuncia a Satanás y nuestra promesa de seguir siempre a Jesucristo.

Pastoral de la cuaresma.—Téngase presente cuanto se ha dicho para el adviento.

Miércoles de Ceniza

Historia.—Desde los tiempos de San Gregorio Magno o tal vez anteriores al mismo, la cuaresma comienza el miércoles de la semana de quincuagésima, y se le ha denominado miércoles de Ceniza, por tenerse en él el austero rito de la imposición de la ceniza.

Uso de la ceniza como símbolo de penitencia.—El uso de la ceniza para significar penitencia y humillación data desde muy antiguo. Lo utilizaron los judíos y los pueblos paganos mucho antes de la aparición del cristianismo. Recuérdense los anatemas de Cristo contra Corazoín y Betsaida, a las que recrimina diciendo que, si en Tiro y en Sidón se hubiesen obrado las maravillas que se habían realizado en ella, *olim in cilicio et cinere paenitentiam egissent* (Mt 10,21). Los paganos ponían tierra sobre sus cabezas y se tendían en el suelo cubierto de ceniza, para significar que eran tierra y polvo ante Dios. Otros creen que el uso de la ceniza proviene de la institución de la esclavitud, o de los sacrificios funerarios, en los que se tomaba un poco de ceniza para indicar que se estaba en comunión con el difunto. En Grecia, Egipto y la China se espolvoreaban la cabeza con ceniza en las ceremonias fúnebres en señal de duelo; lo mismo hacían los judíos en el duelo del día noveno. Los cristianos lo usaron en ese mismo sentido común[55].

Empleo de la ceniza al comienzo de la cuaresma como rito litúrgico.—Por lo dicho anteriormente, no es extraño que la ceniza, con el simbolismo comúnmente admitido entre los pueblos desde remota antigüedad, haya dado ocasión a la institución de un rito litúrgico en la Iglesia. Desde el siglo v o tal vez antes, los penitentes

[55] Cf. CABROL, art. *Cendres*: DAL II 3038ss.

públicos comenzaban su período de reparación el mismo miércoles de Ceniza y había de durar toda la cuaresma.

No es intención nuestra relatar ahora detalladamente el origen y evolución de la penitencia pública en la Iglesia [56], sino referir algunos datos con el fin de explicar el origen litúrgico de la imposición de la ceniza al principio de la cuaresma.

Según los rituales del siglo VII, en Roma, este día por la mañana se presentaban los penitentes ante los sacerdotes designados para este ministerio en los diversos títulos de la ciudad y en las basílicas patriarcales. Confesaban sus pecados, en expiación de los cuales, si habían sido graves y públicos, recibían de manos del mismo confesor un cilicio rugoso cubierto de ceniza, con orden de retirarse a uno de los monasterios de Roma, entonces muy numerosos, donde debían cumplir la penitencia que les había sido impuesta.

En otras partes, los penitentes públicos cumplían privadamente la penitencia en sus propias casas.

El primer formulario de una bendición de las cenizas se encuentra en el siglo XI, en el *Ordo* de Hittorp, añadido a un *Ordo paenitentiae*, donde se encuentran las cuatro oraciones que, con alguna ligera variante, se conservan aún hoy en el misal. La imposición va acompañada de las palabras que hoy también repite el sacerdote: *Memento, homo, quia pulvis es et in pulverem reverteris.*

Probablemente hacia el siglo X-XI, los penitentes públicos disminuyeron bastante, o tal vez los pecados públicos habían aumentado demasiado, con lo cual ya no había esa distinción entre justos y pecadores. Lo cierto es que por esa época acudían muchos fieles a que les impusiesen también a ellos la ceniza en señal de penitencia y movidos únicamente por su devoción interior. El 1001, el papa Urbano II, en el sínodo de Benevento, recomendó tal práctica incluso para los clérigos, que hasta entonces, habían sido excluídos de la penitencia pública a causa de su altísima dignidad. Pronto se hizo este uso general, y adquirió gran importancia en la psicología de los fieles.

El *Ordo romanus* del siglo XII, redactado por el canónigo Benito, prescribe la ceremonia de esta manera: el papa se reúne con el clero en la iglesia de Santa Anastasia, situada entre el Palatino y el Aventino, detrás del Circo Máximo, hacia las siete, que era cuando el romano se disponía a terminar su jornada de trabajo para ir a tomar el baño en las termas y proceder en seguida a la cena, que constituía la principal comida del día. Desde Santa Anastasia comenzaba a subir el cortejo las pendientes del Aventino hacia la basílica de Santa Sabina, donde se celebraba la misa. Iban descalzos y con hábitos de penitencia.

En la renovación litúrgica actual ha de tener este día un lugar destacado. Es gran lástima que muchos fieles no se den cuenta del comienzo de la cuaresma.

[56] Cf. DAL., art. *Absolution* I 138; VACANDARD, *La pénitence publique dans l'Eglise primitive*; TIXERONT, *Le sacrement de pénitence dans l'antiquité.*

Semana Santa [57]

En un principio se solemnizaba, como se ha dicho, el viernes y el sábado de la semana mayor, los días *in quibus ablatus est sponsus*, en expresión de Tertuliano [58], durante los cuales se observaba un ayuno muy riguroso, que más tarde pasó también al miércoles de la misma semana, *propter initum a Iudaeis consilium de proditione Domini* [59], y más tarde a todos los días de la semana.

En el siglo IV llamábanla los latinos *hebdomada paschalis;* según Arnobio, «authentica» [60]. Así se llamaba también en la alta Edad Media. En Milán todavía conserva este nombre. En Oriente se la conocía con el nombre de *hebdomada maior*. Así lo afirma expresamente Eteria en su *Peregrinatio:* «Alia ergo die... qua intratur in septimana paschale quam hic appellant septimana maior...» [61]. San Juan Crisóstomo explica tal denominación en su hom.30 *in Gen.* 1 de esta manera: «no porque sean más largos que otros días ni porque sean muchos en número, sino porque en ellos Dios ha obrado maravillas». Tan antiguo como los anteriores es el de Semana Santa, tan común y de tan hondo sentido en los países meridionales, principalmente en España. Así la llaman San Atanasio y San Epifanio [62].

En la institución de muchos ritos de la Semana Santa ha tenido gran influencia la liturgia de Jerusalén a través de la *Peregrinatio Eteriae*.

Domingo segundo de Pasión o de Ramos

Denominaciones diversas de este domingo.—En Roma se le llamó desde tiempos muy remotos *Dominica in palmis, De Passione Domini* [63]. El carácter de los formularios litúrgicos de este día, de origen romano, está subrayado por la idea de la pasión de Cristo, no obstante el aspecto triunfal que ofrecen las palmas y los ramos.

En la liturgia galicana y en la de España se denominó este día con el nombre de *Pascha petentium* o *Pascha competentium*, porque en tal día se hacía la *traditio symboli* a los candidatos al bautismo, llamados competentes [64].

En España se llamó también domingo *capitulavium* [65], porque los catecúmenos solían lavarse en este día la cabeza y todo el cuerpo de un modo más prolijo, para prepararse convenientemente a la ablución bautismal. En Roma y en Africa, este lavatorio tenía lugar el jueves santo.

También se conoció este domingo con el nombre de domingo de la indulgencia, a causa de la próxima reconciliación de los penitentes.

[57] *La Semaine Sainte:* «La Maison Dieu», 41 (1955); *Restauration de la Semaine Sainte:* ibid., n.45 (1956); *Ordo Hebdomadae Sanctae instauratus cum commentario a Bugnini et Braga:* «Ephem. Lit.», vol.70 (1956) p.81-228; H. SCHMIDT, *Hebdomada Sancta* (Roma, Herder, 1956-57).

[58] *De ieiunio* c.14.

[59] Cf. *De paenitentia* [illegible] XV; cf. Pitra, Analec. Sacra, t.3 p.590.

[60] *Praedestinatus:* PL 53,615.

[61] DUCHESNE, *Origines* [illegible] p.524 [illegible]; Crisóstomo, [illegible] VIII [illegible].

[62] Cartas festales de San Atanasio (PG 26,1351).

[63] Así el sacramentario Gelasiano y el de Angulema; el [illegible] *Dominica VI in palmis*.

[64] El *Missale gallicanum* llama a la misa de este día [illegible] MURATORI, *Liturgia romana vetus* (Venecia 1748) vol.2,575.

[65] SAN ISIDORO, *Etymol.* VI 18 n.14: PL 82,251; *De eccl. off.* 1 28 n.2: PL 83,763.

Desde el siglo VIII aparece en los libros litúrgicos con una gran diversidad de nombres, que evocan principalmente el triunfo de Cristo en su entrada en Jerusalén, como *Dominica hosanna, dies palmarum, dominica palmarum, in palmis, ad palmas.* O también, por llevarse en algunos lugares, además de palmas y ramos de olivos, otros de arbustos e incluso flores, *Pascha florum, Pascha floridum* o *dies floridus.* En España este día ha sido muy común, pues cuando los españoles descubrieron el territorio que denominaron Florida el año 1513, lo hicieron así porque coincidió con el domingo de Ramos [66].

En el *Ordo Hebdomadae sanctae instauratus* (OHS) aparece con doble denominación: *Dominica II Passionis seu in palmis,* con lo cual se continúa en la línea usual común y evoca al mismo tiempo la idea de la pasión, que fué la primera, con un profundo sentido mesiánico.

La liturgia de este día está formada por dos ritos de origen y sentido muy diversos: *a)* la bendición y la procesión de las palmas, que evoca el tipo antiguo de las reuniones alitúrgicas; *b)* la celebración solemne de la pasión de Cristo con la sinaxis eucarística.

A) Bendición de las palmas y procesión

Se ha discutido mucho acerca de su origen. Hoy todos están de acuerdo en que tal rito ha procedido de la liturgia de Jerusalén, que, pasando por la oriental, entró de lleno en Roma.

En todo esto tuvo una gran importancia la *Peregrinatio ad loca sancta* de Eteria, quien refiere que el domingo anterior a la Pascua, a la hora de séptima, es decir, a las 13, el pueblo se reunía con el obispo en el monte de los Olivos, entre las basílicas de Eleona y la de la Ascensión, y comenzaban a cantar himnos y antífonas adaptadas a las circunstancias y se tenían lecturas como en una vigilia. Al acercarse la hora de nona, toda la asamblea subía al *Imbomon,* o lugar desde el que Cristo subió a los cielos; al llegar todos y también el obispo, se sentaban y se volvían a cantar himnos y antífonas propias del día y del lugar, intercalándose algunas lecturas; luego, hacia la hora de undécima (hacia las 17), se leía el evangelio que describe la entrada de Jesús en Jerusalén y, levantándose todos y teniendo en sus manos ramos de olivo, entraban en la ciudad, sin dejar de cantar en todo el trayecto salmos con los versos *Benedictus qui venit in nomine Domini «in eo typpo, quo tunc Dominus deductus est».* Según parece, en estas últimas palabras se ha de entender que el obispo se sentaba sobre un pollino de asna, como lo hizo el Señor [67]. Lo cual se usaba hacia fines del siglo XV, según una relación contemporánea de Fr. Suriano, en la que se dice: «Todos los hermanos van a Betfage, y allí se pone a caballo sobre el asno el P. Guardián, y procesionalmente, con gran devoción y lágrimas, van a Jerusalén, al monte Sión, con palmas y ramos de olivo en las manos, cantando: «Hosanna Filio David, benedictus qui venit in nomine Domini» [68].

[66] Bugnini, l.c.

[67] Cabrol, *Etude sur la peregrinatio Silviae* (Paris 1895) p.94.

[68] *Trattato di Terra Santa e dell'Oriente,* ed. Golubovich (Milano 1900); cf. Bugnini, l.c., p.88-89 not.12; Righetti, o.c., I 778 not.24.

Así se iba hasta el Anástasis, donde se concluía la función con el rito del lucernario.

De esta relación se deduce claramente que en el siglo IV la ciudad de Jerusalén celebraba el domingo de Ramos con una función litúrgica, en la que junto al obispo participaba activamente el pueblo fiel. Pero en ella no se menciona la bendición de los ramos, sino tan sólo la procesión.

Más adelante se amplificó la liturgia de este día, como consta por los libros litúrgicos de la iglesia de Jerusalén.

En el siglo VI se encuentra la solemnidad de las palmas en Persia y en Edesa, y algo más tarde en la iglesia siro-jacobita, casi con los mismos ritos que en Jerusalén, procesión desde las afueras de la ciudad al centro de la misma, con estaciones y cantos durante el trayecto. La presidía el obispo y se daban honores especiales al libro de los Evangelios y luego a la cruz [69].

El rito en Occidente.—No se sabe con toda seguridad el momento y el modo en que tal rito pasó a Occidente. Las primeras señales ciertas se encuentran en San Isidoro († 636): *Dies palmarum ideo dicitur, quia in eo Dominus et salvator noster, sicut propheta cecinit, Ierusalem tendens asellum sedisse perhibetur* [70]. También hace mención de ella el *Liber Ordinum mozarabicum* [71], donde aparece el rito bien ordenado: los fieles y el clero se reúnen en una iglesia, donde se bendicen los ramos, y luego se va en procesión a otra iglesia, donde se tiene la misa.

También aparece en el misal de Bobbio (s.VII): *Benedictio palmae et olivae super altaris* [72]. Algunos han querido ver en cierta fórmula de este misal algún indicio de la procesión, pero no es seguro.

En ciertos códices tardíos del sacramentario Gregoriano se encuentra una bendición *pro ramos portantibus* [73].

Por consiguiente, hacia el siglo VII aparecen ya los dos elementos de la primera parte de la liturgia del domingo de Ramos: la bendición de las palmas y la procesión. En los siglos posteriores aparece esto con mayor claridad y precisión. Así lo atestiguan San Beda († 735) en su homilía 33 (PL 94,120), Teodulfo, obispo de Orleáns (760-821) (PL 105,303), Amalario († 853) en su *Liber officialis* I 10 (ed. HANSSENS, II 58).

A partir de esta época, el rito se extiende por todas las iglesias y se le acompaña con celebraciones características y diversas, conforme a los diversos lugares y temperamento de sus moradores. Así se llegó a una demasiada dramatización de estos ritos. Todos rivalizan en querer imitar lo más posible el relato evangélico; incluso, para lograr mayor realismo, se llevó en la procesión la Santísima Eucaristía. Las ciudades amuralladas se prestaban mucho

69 BAUMSTARK, *Liturgie comparée* p.164.
70 *Etymol.* VI 18 n.13: PL 82,251; *De eccl. off.* 28 n.1: PL 83,763.
71 Ed. FÉROTIN, 178-183.
72 PL 72,572; ed. LOWE, p.170.
73 Cf. BUGNINI, l.c., p.90.

para tener junto a las puertas de las mismas o cerca de las torres de guardia un acto solemne en homenaje del Redentor. En el siglo x se llevaba en Alemania el *Palmesel*, o «asno de la palma», que era un asno de madera provisto de unas ruedas, sobre el cual se colocaba una imagen del Salvador.

En los siglos XI-XII alcanzaron los ritos del domingo de Ramos su cenit de celebridad. Luego fué decayendo poco a poco el espíritu que animaba estas manifestaciones cultuales, hasta que se perdió de vista el verdadero objeto de aquellos actos, que no era otro que un homenaje a la realeza del divino Salvador.

Por eso en el misal de San Pío V se prohibieron todos esos accesorios y se prescribió tan sólo la bendición de las palmas y ramos y la procesión conforme a un estilo sobrio, propio de la liturgia romana.

El rito de las palmas en Roma.—La liturgia romana una vez más aparece conservadora y austera. Mientras en las demás liturgias e iglesias el domingo de Ramos dió ocasión a múltiples y peregrinos ritos, para Roma sólo fué «el domingo de Pasión», que conduce a la conmemoración de los hechos sangrientos del Redentor; por eso la nota característica de la liturgia romana en este día es la lectura de la *Passio*. Parece que la liturgia de Roma ignoró la bendición de las palmas hasta el siglo XI, y al encontrarla en los libros litúrgicos de este siglo, se nota claramente que no se trata de ritos elaborados en los medios romanos, sino de importación extranjera, tal vez de las regiones transalpinas, de donde proceden también sus emperadores [74]. Hasta el pontificado de Gregorio V (996-999), en que se aceptó el Pontifical romano-germánico, no hay indicios de que existiera en Roma dicha procesión.

Righetti cree poder demostrar que existía desde tiempos más antiguos en Roma la bendición de las palmas y la procesión, y trae para demostrarlo una carta del papa Zacarías a San Bonifacio y el título de *Dominica in palmis* en los sacramentarios gelasianos y gregorianos, incluso algunas oraciones en las recensiones tardías del sacramentario Gregoriano para los portadores de las palmas en ese día. Sus argumentos son débiles.

El caso del papa Zacarías, en que cita una frase de una oración de las que se encuentran en el misal romano para la bendición de las palomas: *Qui dispersa congregas et congregata conservas*. Mas hay que tener en cuenta que el rito jerosolimitano de la bendición de las palmas era ya conocido en el siglo VI y que el papa Zacarías era griego. También se ha demostrado que los otros documentos que Righetti presenta no son oriundos de Roma [75].

Aunque el rito se conoció en Roma hacia el siglo XI, sin embargo, no se encuentran documentos de origen romano sobre este rito hasta el siglo XII, y éstos son el *Ordo romanus XI* y el *Ordo ecclesiae lateranensis*.

74 Ibid., p.92.
75 Ibid., p.94.

Según el *Ordo romanus XI* (1140-1143), las palmas se bendicen por un cardenal en el oratorio de San Silvestre y se llevan al palacio, donde el papa las distribuye. Después tiene lugar la procesión, en la que se canta la antífona *Pueri hebraeorum* y otras hasta llegar a las puertas de la basílica lateranense, que estaban cerradas mientras se cantaba el *Gloria, laus...*; al terminar este canto, se abrían las puertas, y el papa y toda la comitiva entraba en la basílica cantando *Ingrediente Domino...* y se celebraba la misa [76].

El *Ordo ecclesiae lateranensis* no refiere que el papa asista a la procesión, sino únicamente que celebra la misa. La solemnidad de las palmas sólo aparece como propia únicamente de la comunidad monástica que sirve en la basílica.

Los *Ordines* siguientes la mencionan sin especial novedad. Los del siglo XIV refieren que las palmas las bendecía el cardenal de San Lorenzo y luego las llevaban los clérigos al patriarcado y las colocaban en el oratorio de San Silvestre, donde las distribuían al pueblo los acólitos de la basílica vaticana. Al clero se las repartía el pontífice en persona en la sala del triclinio de León IV, desde donde partía la procesión en dirección a la iglesia estacional del Salvador [77].

Los ritos de la bendición de los ramos y palmas y de la procesión, tal como se encuentran en el misal romano, han sido compendiados de los ritos del medievo, imitando una «misa seca» con sus oraciones, lecturas, cantos y prefacio. El compendio no fué completamente feliz. El 16 de noviembre de 1955 apareció el decreto por el que se promulgaba el *Ordo Hebdomadae Sanctae instauratus* (OHS), con un criterio mejor, en el cual se ha tenido muy en cuenta la participación activa de los fieles en estos ritos. Así ha quedado confirmado en el nuevo cuerpo de rúbricas sagradas promulgado por Juan XXIII el 25 de julio de 1960.

Solemne procesión de los ramos en honor de Cristo Rey en el OHS.—Hay que hacer notar que en todo este rito, y, en general, en todo el *Ordo*, se ha tenido una tendencia pastoral marcadísima; mas al mismo tiempo se ha investigado sabiamente en la historia y evolución de estos ritos para presentar uno que, estando en la línea tradicional, tuviera gran consonancia con el pueblo de nuestros días.

1.º Se ha suprimido la ceremonia de la aspersión con el agua bendita, como se tenía antes, pues la suple la bendición de los ramos con la correspondiente aspersión, que puede hacerse también pasando por toda la iglesia donde están los fieles con sus correspondientes ramos o palmas, y, además, en las oraciones de la misma se pide la bendición y protección de Dios sobre los fieles.

2.º El color de los ornamentos que se usan en la bendición de los ramos y procesión es el rojo, en sustitución del morado, que sólo se ha dejado para la misa; de este modo se distinguen mejor los ritos

76 PL 78,1039-40.
77 Cf. SCHUSTER, o.c., p.193.

de la primera parte, que tienen un carácter más efectivo y triunfal, de los de la segunda, que conmemoran la pasión del Señor. El fundamento histórico de esta innovación se encuentra en los ordinarios y consuetudinarios de la Edad Media, que prescriben el color rojo incluso para la misa [78]; pero los *Ordines romani XIII* [79] y *XIV* [80] mandan usar, contra la costumbre galicana, el color morado para la misa.

3.° A veces se notan algunas variantes en el texto de las antífonas; esto es debido a que se ha tomado del formulario que se encuentra en el Gradual romano y no del Misal. Las diferencias de estos dos libros se han de evitar en cuanto sea posible; pero, cuando se trata de textos con melodías, se han de tomar éstos de los libros de canto, pues la melodía tiene sus leyes y a ellas se ha de adaptar el texto. Y, por lo mismo, en este caso, los textos del Gradual y del Antifonario se han de preferir a los del Misal y del Breviario o de cualquier otro libro litúrgico.

4.° Sólo trae una oración en lugar de las cinco que trae el Misal romano. El corte ha sido oportunísimo, para evitar el cansancio, motivado no sólo por el tiempo que se empleaba en su recitación, sino también por su verbosidad y repetición de los mismos conceptos, y también para evitar que los fieles creyesen que de la repetición de las fórmulas y de los signos de la cruz se aumentaba la eficacia de la bendición.

5.° El carácter marcadamente pastoral que campea en todo el *Ordo* admite gran flexibilidad para mayor comodidad del pueblo; por eso se permite que los fieles puedan tener los ramos en sus manos y bendecirlos de ese modo.

6.° Se lleva en la procesión la cruz descubierta en vez de cubierta con el velo morado, como se hacía antes. Pues era impropio tenerla cubierta en una procesión en la cual la cruz representa a Cristo, a quien se tributan grandes honores de triunfo. Por lo demás, no se ve por qué en el tiempo de Pasión esté cubierta la cruz, a la que han de tener los fieles muy presente en este santo tiempo, aunque se ve que existan razones convenientes para que se cubriesen los altares y las estatuas de los santos.

El uso de llevar la cruz no velada en la procesión de los ramos está atestiguado por los ordinarios y consuetudinarios de muchas iglesias en la Edad Media [81].

Se ha pretendido que la procesión sea como las de las estaciones en Roma, es decir, que se tenga la bendición en una iglesia o capilla o en el campo, *extra civitatem*, y se vaya en procesión a la iglesia principal donde se celebra la misa. Durante la procesión se han de cantar himnos a Cristo Rey, incluso en lengua vulgar; pero no cantos eucarísticos o penitenciales, sino festivos y solemnes. Termina la procesión con una oración, como se acostumbraba antigua-

78 MARTÈNE, *De ant. Eccl. rit.* 6,20,19.
79 PL 78,1117.
80 Ibid., 1204.
81 Cf. BUGNINI, l.c., p.113.

mente, y venía a ser como una síntesis de los deseos de los fieles. En este caso, la oración es de nuevo cuño, pero inspirada, casi calcada, en la segunda oración de las cinco que trae el Misal romano para la bendición de las palmas y ramos.

B) El canto de la historia de la Pasión

Después de haber conmemorado el triunfo del Señor por la celebración de las palmas y ramos, en el rito romano, a partir del siglo XI, se conmemoraba también la pasión del Señor. En otras iglesias, como en Africa, la conmemoración de la pasión se dejaba sólo para la feria VI in Parasceve. Pero en Roma gozó siempre de gran solemnidad y, debido a las distintas inflexiones de voz, no se hacía largo su canto.

Estas inflexiones de voz en el canto del *Passio* aparecen indicadas ya en el evangeliario de Vercele (s.V). Los signos más conocidos son: la S (= *sursum, sonoriter)*, que luego se interpretó por *Sinagoga;* la C (= *cito, citus)*, que se interpretó por *Cronista*; y la T, que más tarde se convirtió en una †, para indicar las palabras que correspondían a Cristo, pero que originariamente significó *tenue.*

No fueron éstos los únicos signos introducidos. Otras escuelas musicales, en vez de C anotaban n o m (= *naturaliter, motu normali);* en vez de T o † colocaban la letra h (= *humiliter)* o la l (= *leniter)* o la d (= *dulce, deprimatur)*, y en vez de S ponían f (= *fortiter)* [82]. Otras veces aparece la letra A (= *vox alta)* por la S; la M (= *vox media)* por la C; y la B (= *vox bassa)* por la T o la † [83].

Como en la bendición y procesión de los ramos, también aquí encontró el genio dramático de la Edad Media medio adecuado para manifestarse. Hoy de aquella dramatización sólo queda que puede ser cantada por tres diáconos, que el espíritu conservador y austero de la liturgia romana no admitió hasta el siglo XV, es decir, cinco siglos más tarde.

La segunda parte del rito en el nuevo «Ordo».—1.° Se usan ornamentos morados, pero los ministros sagrados en este día y durante toda la semana usarán dalmática el diácono y tunicela el subdiácono. Varias razones han aconsejado este cambio: las *planetas* que prescribían las rúbricas antiguas no se tenían en muchas iglesias; no son el vestido característico del diácono ni del subdiácono; el carácter penitencial del tiempo ya se distingue por el color morado.

2.° El sacerdote omite las preces al pie del altar allí donde se ha celebrado la bendición y la procesión de las palmas. Con lo cual se vuelve a una práctica antiquísima, pues esas oraciones entraron algo tardíamente en la liturgia romana y en un principio se recitaban mientras se iba de la sacristía al altar.

[82] P. Ferreti, *Il canto della «passione» nella settimana santa:* «Rivista Liturgica», 5 (Finalpia 1918) p.68-75.
[83] Dom Martène, *De ant. Eccl. rit.* 6,20; *Ordo VII.*

3.º Se suprime también el último evangelio, que tuvo un origen privado. La omisión, ya admitida también en 1951 en la misa solemne de la vigilia pascual, hay que calificarla de feliz, pues se trata de ceremonias de suyo bastante largas. Según el nuevo cuerpo de rúbricas sagradas, esta norma se ha extendido también a otros casos, como puede verse en el apéndice.

Feria quinta «in Coena Domini»

Con tal nombre aparece ya en el siglo v [84]. Mas el calendario de Silvio señala el jueves santo el 24 de marzo con la rúbrica *Natalis Calicis*; fecha y expresión que se encuentra también en Avito de Viena († 518), Eloy de Noyon (656?), y en general, parece que fueron muy corrientes en las Galias meridionales durante los siglos VI y VII. Se explica esto porque entonces era muy común considerar el 25 de marzo como la fecha histórica de la muerte de Jesucristo, y el 27 como la de su resurrección [85].

A) El oficio

Desde el siglo XII se llama *Matutinum tenebrarum*, porque se terminaba con las luces apagadas.

Nota característica de este oficio es, en primer lugar, la forma simple en que está redactado, de tal modo que muchos simbolistas medievales lo han interpretado como señal de luto por la muerte del Salvador; mas, en realidad, la causa de esto está en que, fuera de algunos detalles sin importancia, no se hace otra cosa que reproducir el tipo primitivo del oficio romano. En segundo lugar caracteriza este oficio el uso del candelabro triangular, cuyas velas se van apagando progresivamente al fin de cada salmo en maitines y laudes.

Los antiguos llamaban a ese candelabro *herchia*, *herpica* o *sagitta*, por la forma semejante que tiene con la *hérpica* o flecha. En España se le ha llamado contradictoriamente *tenebrario*, por su relación directa con el oficio de tinieblas; mas en realidad, por sus funciones, debía ser llamado *lucernario*.

La costumbre de apagar los cirios en el oficio nocturno parece que tuvo un origen franco-germánico [86]. Amalario refiere que en Roma no se apagaban las luces en el oficio del jueves [87]. Mas el *Ordo Bernhardi* (hacia el año 1145) también refiere lo mismo, pero lo ignora el *Ordo XI*.

Se desconoce el origen auténtico de esta práctica. Los liturgistas modernos refieren principalmente dos razones distintas, según sigan a Granolas [88] o a Grisar. Los primeros afirman que, celebrándose el oficio hacia la mitad de la noche, la luz del día, que se in-

[84] Conc. de Cartago del año 387, can.29; San Agustín, *Epist.* 54.
[85] Righetti, o.c., I p.785.
[86] Andrieu, *Les Ordines*... III 328.
[87] *De Eccl. off.* IV 44; *De ordine antiph.* ed. Haussens, III 79.
[88] *Com. hist. in Rom. Breviarium* (Venetiis 1734) p.296.

troducía poco a poco, sugería que se apagasen sucesivamente los cirios. Los otros creen que sólo era un medio para contar los salmos que se cantaban.

Cualquiera que sea el origen histórico de ese rito, si es que lo tuvo, es cierto que ya en el siglo IX tenía un sentido simbólico, según refiere el mismo Amalario, y no era otro que el de tristeza y dolor por la muerte de Cristo Jesús, Sol esplendidísimo, a cuyo eclipse momentáneo había de acompañar el de toda otra luz [89]. Motivo no improbable.

Número de cirios.—Ha variado mucho en tiempos pasados la cantidad de cirios que se encendían en el oficio de estos días. En las Galias, según refiere Amalario, se encendían 24 cirios, de tal modo que la suma total de los cirios encendidos durante los tres días ascendiese a un total de 72 cirios, el número de los discípulos del Señor [90]. Durando refiere que en otras iglesias se encendían 15, 14, 12, 9 y hasta sólo 7 cirios [91].

El *Ordo suburbicario* prescribe que se han de apagar las luces comenzando por la parte inferior de la iglesia, de tal modo que después del primer nocturno esté apagada una tercera parte; en el segundo, una sexta parte, y durante el tercero sólo permanezcan encendidas siete lámparas, que han de apagarse mientras se cantan las laudes [92]. El *Ordo de San Amando* prescribe que la luz se ha de conservar encendida, pero escondida, hasta el sábado santo [93].

El uso que hemos conocido de apagar las velas del altar mientras se canta el *Benedictus* no es muy antiguo, pues lo calla Durando; sin embargo, aparece en el *Ordo Bernhardi*, pero por razón distinta: ... *sicque benedictus in tenebris dicatur* [94].

El ruido y estrépito al fin de laudes.—Antes del nuevo *Ordo* prescribían las rúbricas: *Finita oratione, fit fragor et strepitus aliquantulum*. Esto no es otra cosa que una transformación del golpecito que el presidente del coro daba para indicar que ya se podía salir. Luego, en la Edad Media, se quiso simbolizar con ello lo espantoso de las tinieblas o terremoto.

Lo mismo hay que decir de la vela encendida que se levanta en este momento de detrás del altar, en la que se ha visto la imagen de Cristo que vuelve a la vida, pero cuyo origen fué alumbrar los pasos de los que salían, ya que todavía dominaba la oscuridad en el recinto sagrado.

B) Otras celebraciones litúrgicas del jueves santo

Desde tiempos remotos se unieron en este día a la conmemoración de la institución de la eucaristía los ritos de la reconciliación de los penitentes y consagración de los santos óleos. El sacramentario

89 *De eccl. off.* IV 22.
90 *Liber officialis* IV 22.
91 *Rationale* 6,77 n.17-22.
92 ANDRIEU, *Les Ordines...* III 328.
93 Ibid.
94 Ed. FISCHER, p.45-46.

Gelasiano contiene tres misas: la primera para la reconciliación de los penitentes, cuyo uso en Roma es atestiguado por la carta de Inocencio I *ad Decentium*, y sustituía a la primera parte de la misa [95]; la misa segunda, llamada *missa chrismalis*, estaba reservada a la consagración de los santos óleos; y la tercera, a la solemne conmemoración de la institución de la eucaristía: *In Coena Domini*.

El sacramentario Gregoriano, según la recensión más antigua, prescribe dos misas: «Item quae dicenda sunt in Coena Domini; item ipsa die de sero» [96]. En las recensiones posteriores sólo se admite una, que se destina a la solemne conmemoración de la eucaristía y a la bendición de los óleos [97]. Lo mismo prescriben los *Ordines* antiquísimos, en los cuales puede observarse, además, la evolución que se siguió en cuanto a la hora de la celebración: por ejemplo, el *Ordo de Einsiedelns* (primeros años del s.VIII) manda que la misa se ha de celebrar a la hora séptima [98]; el *Ordo de San Amando* (fines del s.VIII) prescribe la hora quinta [99]; el *Ordo suburbicario* (también de fines del s.VIII) señala la hora de tercia [100]. Otros *Ordines romani* oscilan más en la determinación de la hora.

En otras iglesias y regiones también se tuvieron distintas celebraciones litúrgicas. En Jerusalén tenían dos misas, una *ad Martyrium*, cerca de las dos de la tarde, y la otra *ad Crucem*, hacia las cuatro de la tarde, en memoria de la cena del Señor, y se destinaba a la comunión de los fieles. Así lo refiere Eteria. En Africa también se celebraban dos misas, según lo afirma el mismo San Agustín, debido a que muchos no podían ayunar en ese día a causa de los baños, y así, *propter prandentes* se celebraba una misa por la mañana, y otra por la tarde *propter ieiunantes* [101]. Mas, en realidad, en esa misa podían comulgar todos, incluso los que habían roto el ayuno; pues, aunque ya era común el uso de guardar el ayuno eucarístico, sin embargo se toleraba el jueves santo la práctica contraria [102]. Lo mismo sucedía también en las Galias [103], pero no en España, donde, a causa de los errores priscilianistas, se prescribió el ayuno absoluto [104].

I. **Consagración de los óleos.**—El primer testimonio del uso del óleo bendito en la administración de los sacramentos se encuentra en Tertuliano, quien en su obra *De baptismo* dice: *Egressi de lavacro, perungimur unctione benedicta* [105]. Los *Cánones de Hipólito* presentan la bendición del óleo como una ceremonia ordinaria en toda misa celebrada por el obispo [106].

El óleo de los enfermos lo bendecían los sacerdotes antes de ter-

[95] Ed. WILSON, p.63 y 67.
[96] Ed. MOHLBERG, p.23.
[97] *Oratio in cena Domini ad Missam, sacr. gregor.*, ed. LIETZMANN.
[98] ANDRIEU, *Les Ordines*... III p.269.
[99] Ibid., p.467.
[100] Ibid., p.280.
[101] *Epist.* 54,9: PL 33,204.
[102] Conc. Cartag., can.29: MANSI, III 885.
[103] MANSI, 0,952.
[104] Ibid., 776.
[105] C.7: PL 1,1206.
[106] Cf. DAL II 261-262.

minar el canon de la misa. Los fieles lo guardaban en sus casas con mucha devoción, del mismo modo que hoy acostumbran a conservar aceite de las lámparas de algún santuario célebre.

Los *Ordines romani* muestran hasta qué punto estimaban los fieles las unciones con el óleo bendito, pues en las misas papales, mientras el pontífice recitaba las oraciones prescritas para tal bendición, los obispos y sacerdotes se dirigían al *Polion* y repetían los mismos ritos que el pontífice sobre los vasitos con aceite que le presentaban los fieles.

Con él ungían a los enfermos; mas cuando se juzgaban insuficientes las unciones de pura devoción privada, se recurría a los sacerdotes, y entonces el óleo bendito que antes se había empleado en un rito de pura devoción personal, se convertía en materia necesaria del sacramento de la extremaunción [107].

Resulta difícil determinar con exactitud el momento en que se comenzó a bendecir conjuntamente las tres clases de óleo litúrgico: el de los catecúmenos, el de los enfermos y el santo crisma. El primer testimonio conocido hasta el presente se encuentra en el sacramentario Gelasiano y en el *Ordo romanus I*. Fuera de Roma se tenía tal bendición en otros días, como el domingo de Ramos, el sábado santo... [108]

El motivo de haberse fijado tal celebración para el jueves santo se debe a que era el último día en que se celebraba la misa antes de la vigilia pascual.

En todas partes, pero más en Roma, la consagración de los santos óleos revestía caracteres esplendorosos. El obispo en tal ocasión es ayudado por doce presbíteros, siete diáconos y siete subdiáconos.

En el nuevo *Ordo* se ha introducido la misa para la consagración de los santos óleos, tomada del sacramentario Gelasiano [109].

Sentido eucológico de la bendición de los óleos: a) *Oleo de los enfermos.*—No hay que ver en él sólo la materia para el sacramento de la extremaunción, sino también una gracia medicinal. En la oración de su bendición se pide a Dios que otorgue su amparo al cuerpo y al alma de cuantos sean ungidos con él; que los libre en el alma y en el cuerpo de todos los dolores, aflicciones y enfermedades. Hay que insistir mucho en esto ante los fieles, quienes ven en la extremaunción un preludio de la muerte, cuando en realidad su misión es también curar al cuerpo si conviene para la gloria de Dios.

b) *El santo crisma.*—Entre los tres, el santo crisma es el más distinguido. Su consagración es mucho más solemne que la de los otros dos. Se emplea en ella una larga oración eucarística, en la que se describe la historia del simbolismo bíblico atribuido a la unción con el óleo santo, desde el ramo de oliva que la paloma llevó a Noé hasta la unción de Aarón por Moisés y la aparición del Espíritu Santo en forma de paloma después del bautismo de Jesucristo. La forma de la consagración del santo crisma es la de una verdadera

[107] SCHUSTER, *Liber sacramentorum* III p.20-21.
[108] DAL, art. *Huile* VI 2790.
[109] Ed. WILSON, p.69.

epíclesis, ya que se dirige la oración al Padre para que envíe al Espíritu Santo por medio de su Hijo e infunda su potencia divina en el óleo perfumado y llegue a ser para los bautizados el crisma de la salvación.

c) *Oleo de los catecúmenos.*—Principalmente se tiene presente en el formulario de su consagración a los que han de ser bautizados. Por eso la idea fundamental en la bendición del óleo de los catecúmenos era la de suplicar que la virtud del Espíritu Santo dispusiera interiormente a los aspirantes al bautismo, ahuyentando todos los artificios del demonio y purificando los cuerpos y las almas, para que «por obra del Espíritu Santo esta unción le sea útil para la salud que les conferirá el sacramento del bautismo, haciéndoles renacer en la regeneración celestial». Lo cual muestra cuán impropiamente se usa este óleo en la unción de las manos de los sacerdotes, rito que pasó a la liturgia romana de la galicana.

II. Misa «in Coena Domini».—En la misa vespertina para la conmemoración de la institución de la eucaristía se omitían antiguamente las lecturas y la salmodia, ya para ahorrar tiempo, ya también porque se habían tenido, cuando menos, dos misas en este día. Se comenzaba, pues, por el prefacio, que lo tenía propio y muy bello, como puede verse en el sacramentario Gregoriano, versando todo él sobre la traición de Judas y sobre la bondad del Señor en lanzar los últimos esfuerzos, todos inútiles, para enternecer aquel corazón endurecido. Es de lamentar que en el nuevo *Ordo* no se haya introducido este prefacio u otro con una alusión más directa a la eucaristía, en sustitución del prefacio de la cruz.

Tradicional en esta misa fué la comunión obligatoria a todos y la prohibición de celebrar misas rezadas a los demás sacerdotes. Tal obligación duró hasta el siglo X-XI. Luego, al enfriarse más la piedad de los fieles, se dejó a la libertad de cada uno; pero continuó hasta nuestros días la prohibición de celebrar a los sacerdotes, excepto el que ha de celebrar la misa solemne.

Tal prohibición no existía cuando era vigente el uso de la concelebración sacramental. Esto sólo se hacía en las grandes fiestas; mas, aunque los *Ordines romani* de los siglos VII y VIII no incluyen el jueves santo entre esas grandes fiestas, sin embargo, nada dicen de la comunión de los sacerdotes y sí de la de los fieles, lo que demuestra que en esa época los sacerdotes concelebraban con el pontífice en este día y comulgaban de su mano [110]. Cuando se abolió el rito de la concelebración, los *Ordines* señalan que han de comulgar los sacerdotes: *communicat clerus et populus ordine suo* [111]. Tal disciplina continuó en los libros litúrgicos subsiguientes.

Hay que reconocer que existían leyes particulares tanto acerca de la comunión de los sacerdotes como de la celebración de misas privadas, especialmente en los monasterios donde los consuetudi-

[110] *Ordo III;* cf. ANDRIEU, *Les Ordines...* II 131; III 269-70.291.491.
[111] Ibid., III 470.475.

narios dejan la facultad de elegir entre comulgar o celebrar la misa rezada.

En la comunión de todo el clero en la misa del obispo o del sacerdote más digno, los antiguos liturgistas vieron una imagen de la última cena del Señor, en la que todos los apóstoles comulgaron de manos de Jesucristo [112]. Sin embargo, Jungmann ve en ello un vestigio de la concelebración al estilo occidental.

Esta disciplina la ha mantenido la Iglesia celosamente contra ciertas corrientes que en todos los siglos se han suscitado más o menos acerca de la restauración de la concelebración.

El nuevo *Ordo* de la Semana Santa la ha confirmado, porque así se manifiesta de un modo más vivo la cena del Señor y porque ello lleva consigo un signo de una unidad más perfecta de todos los miembros del Cuerpo místico de Jesucristo [113]. Y, aunque en este día se instituyó el sacerdocio cristiano, sin embargo no constituye el misterio principal de la liturgia de este día. La idea central de la liturgia del jueves santo es la institución de la eucaristía y la cena del Señor, con lo que ello supone de exaltación del amor de Jesucristo.

El «mandatum».—La ceremonia del lavatorio de pies o «mandatum», como se la llama también a causa de las palabras del Señor después de hacerlo a los discípulos: *Mandatum novum do vobis...*, fué una práctica muy estimada en la primitiva Iglesia (1 Tim 5,10). Los monjes hicieron de ella un gran uso, como puede verse por la Regla de San Benito (c.35 y 53).

El primer indicio de liturgización de este rito se encuentra en la liturgia mozarábica. El concilio XVII de Toledo consideraba como semilitúrgico y obligatorio para todos los obispos y sacerdotes que lavasen en este día los pies a sus subordinados [114]. En Roma se encuentra la primera mención en el *Ordo X* [115]. El *Ordo XIV* indica doce pobres o capellanes [116]. En alguna ocasión, el número se elevó a trece, en recuerdo del ángel que se apareció a San Gregorio cuando daba de comer a doce pobres. En el siglo XV era uso común lavar los pies a doce pobres, a los cuales se daba una limosna. Luego pasó al Ceremonial de los obispos, donde se dice que es mejor que el obispo lave los pies a los pobres que no a los canónigos, porque en ellos se muestra una mayor humildad y caridad. El Ceremonial de los obispos habla de trece pobres.

Los «sepulcros» y los ritos conclusivos.—Como al día siguiente no se celebraba la misa, había de guardarse la eucaristía para la comunión del día siguiente.

No se ha de considerar el uso de guardar la eucaristía como cosa

[112] Cf. MARTÈNE, *De ant. monast. rit.* I 390. Lo mismo piensa Landulfo de Sajonia (*Vita Iesu Christi* II 56,2)...

[113] Cf. ANTONELLI, *El triduo de la Semana Santa:* Actas del XXXV Congr. Eucarist. Intern. (Barcelona 1952) I p.766.

[114] Cf. MANSI, 12,97-98; *Liber Ordinum*, ed. FÉROTIN, 192-193.

[115] PL 78,1013.

[116] PL 78,1210-11.

característica del jueves santo. En la antigüedad se hacía siempre que al día siguiente no había celebración del sacrificio eucarístico. Tal uso el jueves santo es antiquísimo, pues el viernes santo siempre fué alitúrgico. Los primeros *Ordines* nada dicen acerca de la solemnidad con que se hacía esta reserva de la eucaristía.

Luego la devoción hacia la eucaristía aumentó considerablemente, debido en parte a las herejías que se produjeron en torno a la misma; con lo cual se pensó dar una mayor solemnidad a esta reserva el día en que se conmemoraba su institución.

Sin embargo, el simbolismo fundamental de esta reserva no fué eucarístico, sino sentimental y anacrónico. Desde el siglo IX, Amalario y los demás simbolistas medievales vieron en esa deposición de la eucaristía la deposición del cuerpo de Cristo en el sepulcro; para completar, decía, con el jueves santo, los tres días pasados por El en la tumba. La idea arraigó considerablemente en el pueblo sencillo, y hasta colocaron guardias, Marías y toda clase de atuendos propios de un sepulcro; contra todo esto ha intervenido en diversas ocasiones la Iglesia, prohibiéndolas en absoluto.

Colocada la eucaristía en el altar o «monumento» (de los que quedan todavía preciosos ejemplares, como el de la catedral de Sevilla), adornado con buen gusto, se han de promover las visitas a la misma hasta la media noche. Es ésta una óptima ocasión para realizar una verdadera adoración eucarística de toda la comunidad, sea parroquial o religiosa, con todos sus miembros, para venerar a Cristo eucaristía, entregado por nosotros *pridie quam pateretur*.

A la media noche comienza la feria VI in Parasceve, el día de la sagrada pasión y muerte del Señor, y por lo mismo debe cesar, incluso en los signos del aparato externo, la adoración pública del Santísimo Sacramento. Mas, como práctica eventual y transitoria, tal adoración puede continuar por algunos años durante toda la noche y al día siguiente hasta la solemne acción posmeridiana [117].

Desnudación de los altares.—Terminados los oficios, el celebrante, con los ministros, procede a desnudar los altares. El rito es antiquísimo. Se encuentra en el *Ordo I*. Probablemente esta ceremonia tan expresiva fué resto del uso primitivo de quitar los manteles del altar después de terminada la sinaxis eucarística. Los simbolistas, como en los casos anteriores, lo ligaron a la pasión de Cristo y al duelo y tristeza de la Iglesia por la misma.

Antiguamente no se contentaban sólo con desnudar los altares, sino que se lavaban en medio de ritos especiales.

Hoy se realiza esto con gran solemnidad en San Pedro del Vaticano. En otros lugares se hacía también la limpieza de toda la iglesia y de los vasos sagrados [118].

117 Cf. BUGNINI, l.c., p.142.
118 SAN ISIDORO, *De eccl. off.* 36.

Los ritos del jueves santo según el nuevo «Ordo»

1.° *Hora del oficio.*—La rúbrica anterior al nuevo *Ordo* prescribía que el oficio se anticipase a la tarde del día anterior. Según los *Ordines* más antiguos, la hora competente era la media noche. Hacia fines del siglo VIII, los *Ordines* señalan la hora octava. La misma hora se señala también en el siglo X. Sin embargo, los *Ordines* de los siglos XIV y XV señalan la tarde para que los fieles pudiesen participar en ellos más fácilmente. Por último, el Ceremonial de los obispos prescribió la hora vigésima primera (II 22,3), es decir, las cuatro o cinco de la tarde. El nuevo *Ordo* determina que se tenga en la mañana del mismo día a una hora competente, pues es más oportuna la mañana para tener el oficio, tenidas en cuenta las nuevas disposiciones de los sagrados ritos litúrgicos y la comodidad pastoral.

Se ha de entender por hora competente la hora propia, pero no se prohibe que se entienda por tal la hora consuetudinaria a congrua (en sentido jurídico). Sin embargo, se puede anticipar la hora de los maitines y laudes del jueves a la tarde del día anterior en aquellas iglesias en que se tiene la misa *chrismatis*.

No se tienen vísperas, y los que están obligados a rezarlas no están obligados a hacerlo si asisten a la misa vespertina. La discreción romana no tolera que se acumulen ritos y fórmulas en la liturgia.

2.° Trae el texto de la misa de la consagración de los santos óleos, que se ha de celebrar *post tertiam*. Se omite en ella el último evangelio.

3.° *Misa vespertina.*—*a)* Se prescribe que los sacerdotes tomen la estola blanca desde el principio. Y que todos marchen procesionalmente con los ministros sagrados hacia el altar «per viam longiorem».

b) Se aconseja la homilía, en la que se han de exponer los puntos siguientes: institución de la eucaristía; institución del sacerdocio, y el mandamiento del Señor sobre la caridad fraterna.

c) No se dice *Credo;* porque de suyo el credo es un elemento de la liturgia dominical, y, además, por no alargar demasiado la ceremonia, ya larga por los ritos anejos.

d) El lavatorio de los pies se aconseja donde la razón pastoral lo requiera. De hecho debería de hacerse en todas las parroquias. Hoy esa razón pastoral a que alude el *Ordo* puede decirse que existe en todos los lugares. No ha de ser este rito puramente formalístico o de desnuda ceremonia, sino que ha de hablar elocuentemente al pueblo santo de Dios de la mutua caridad que ha de haber entre todos los hombres. Así considerada, viene a ser una óptima preparación para la comunión sacramental.

Se ha de poner sumo cuidado para que la ceremonia se realice con toda belleza, pulcritud y austeridad.

Es conveniente que se elijan, donde se pueda, los pobres más necesitados y que durante la ceremonia se haga una colecta entre los fieles por los pobres de la feligresía o por aquellos a quienes se

lava los pies. De todas formas se ha de exhortar a los fieles a que en ese día se dediquen de modo especial a las obras de caridad y de misericordia, de tal modo que sea en realidad el «día del Amor». Como en la primitiva Iglesia, la eucaristía ha de ser un lazo de unión de modo especial para con los indigentes [119].

Se desea que los pobres a quienes se lava los pies se coloquen en un lugar especial y de honor, desde el cual puedan asistir cómodamente al santo sacrificio y participar en él. Donde así lo aconseje la pastoral, puede hacerse el lavatorio de pies fuera de la misa, pero entonces pierde mucho de su simbolismo.

e) Se ha suprimido el *Confiteor* y la absolución antes de la comunión, pues tal rito era propio de la comunión *extra missam*. Se prohibe besar el anillo prelaticio en esta ocasión antes de recibir la comunión de manos del prelado. Ya antes la Sagrada Congregación de Ritos, en el decreto 4.395, del 8 de mayo de 1925, lo dejó al prudente juicio del obispo el dar a besar el anillo cuando él distribuya la comunión en cualquier circunstancia. Los inconvenientes que tal práctica lleva consigo, aconsejan que se suprima del todo.

Mientras se distribuye la comunión, la *schola* puede cantar la antífona *ad communionem*, pues tal fué su origen. El nuevo *Ordo* da también varios salmos con el fin de que puedan ser cantados en tal ocasión, al fin de los cuales se repite la antífona. Esto lo ha sugerido una razón pastoral, ya que se ha pretendido revalorizar la participación de los fieles en la liturgia, y uno de los medios son las procesiones que sugiere la acción litúrgica, y como en toda procesión ha de haber cánticos, si sólo hay uno y la procesión es larga, como sucede en este caso, daría ocasión a cierto cansancio.

f) Se dice *Benedicamus Domino* en lugar del *Ite missa est*. No se despide al pueblo, sino que se le invita a proseguir su oración. Así se hacía antiguamente cuando después de la misa había otra función litúrgica, como el canto o recitación de alguna parte del oficio. La invitación del diácono tenía antes un sentido real; luego, en la Edad Media, adquirió un sentido meramente rubrical, y el *Benedicamus Domino* sustituyó al *Ite missa est* cuando se tenía una misa de carácter penitencial.

Por la misma razón no se da la bendición, pues ésta venía a ser como el último acto del rito litúrgico al ser despedidos los fieles; mas hoy no se realiza esto. Tampoco se dice el último evangelio de San Juan, por la razón apuntada en el domingo de Ramos.

Pero en las misas rezadas permitidas por el ordinario según la *Instructio* (III 17) se ha de concluir la misa de modo acostumbrado. Tal prescripción obedece a que estos cambios introducidos en la liturgia de la Semana Santa sólo se han de realizar en los casos prescritos y no en otros.

h) *Adoración eucarística.*—Como se dijo antes, una práctica laudabilísima, que nunca como hoy encuentra ocasión mejor. Se ha de hacer con toda solemnidad y buen espíritu. El mismo monumen-

[119] 1 Cor 16,1-2; SAN JUSTINO, I *Apol.* c.67; EUSEBIO, *Hist. Eccl.* IV 23.

to o altar donde se guarda la Santísima Eucaristía ha de estar adornado con gusto y profusión de luces y flores. Mas, ateniéndonos al espíritu que campea en todo el nuevo *Ordo* de la Semana Santa, a la media noche se han de apagar las luces y conservar sólo la lámpara que prescribe el Derecho canónico, aunque se pueden seguir haciendo las acostumbradas visitas hasta la hora de la acción litúrgica posmeridiana del viernes santo, pero ya no de un modo solemne ni oficial o público. Con todo, se ha de ir instruyendo a los fieles en el sentido litúrgico de este modo de proceder.

Viernes Santo

Es el gran día de luto para la Iglesia: *Parasceve D. N. I. C. crucifixus est.* La gravedad de los ritos y de los textos de la acción litúrgica de este día son vivo exponente del dolor en que se encuentra sumida la Iglesia. San Ambrosio lo llamaba *dies amaritudinis* [120]. Mas, por otro lado, la Iglesia considera también la redención del género humano y, sin quitar aquel carácter de dolor, se ha de dar preferencia al aspecto redentivo vivamente reflejado en los textos litúrgicos. Cristo ha muerto para redimirnos. En este sentido, la Iglesia primitiva llamó a este día *día de la Pascua* [121].

Por esto la Iglesia de todos los tiempos ha querido que este día sea una jornada de oración y meditación en la gran obra de nuestra salvación, que Cristo llevó a cabo por medio de grandes dolores y, al fin, por una muerte ignominiosa en una cruz. En España, a principios del siglo VII llegaron algunos a cerrar las puertas de las iglesias en señal de duelo, sin hacer conmemoración alguna de la muerte del Salvador; mas contra esta práctica antitradicional intervino el concilio IV de Toledo [122]. La misma *Regula Magistri*, tan discutida, prescribe a los monjes que, después de laudes, dejen de rezar las otras horas del oficio para dedicarse exclusivamente a la meditación de los dolores de la muerte de Cristo.

Primera parte de la solemne acción litúrgica.—Se ha creído que el modo de comenzar la celebración del viernes santo es sólo en atención al dolor y llanto de la Iglesia por la muerte del Salvador. En realidad, esa procesión en silencio, la postración de los ministros, los altares desnudos y la oración del celebrante, a la que siguen algunas lecturas con sus responsorios y otra oración, era común en la liturgia romana. En la actualidad, después que se ha solemnizado la procesión de entrada con cantos especiales, choca la austeridad de los ritos primitivos que se han conservado en el viernes santo.

La primera de las lecturas de este día está tomada del profeta Oseas 6,1-6. Probablemente, su inclusión en la liturgia es de origen galicano. De todas formas, no encaja mal en este día: al pecado de Israel Dios ha opuesto su misericordia en la persona del Salvador. Sigue a esta lectura un canto tomado del profeta Habacuc, que

120 *Epist.* 23,12: PL 16,1030.
121 TERTULIANO, *De oratione* 18: PL 1,1178.
122 C.8: PL 84,368.

en el misal viene con el nombre de tracto, pero en el nuevo *Ordo* se le designa con el nombre de *responsorio*, como lo hacen los sacramentarios gelasianos y los antifonarios anteriores al siglo x. Se alude en él a la venganza de Dios contra los perseguidores de su Ungido. En tiempo de San Jerónimo, la frase: *in medio duorum animalium innotesceris* se refería a Cristo crucificado entre dos ladrones [123]. La frase se encontraba en el texto bíblico prejeronimiano y permanece aún en el texto ambrosiano; mas la Vulgata trae *In medio annorum notum facies* [124]. La segunda lectura (Ex 12,1-11) alude a la celebración pascual de los hebreos, que fué el símbolo y figura del sacrificio del Nuevo Testamento. Le sigue un responsorio tomado del salmo 19, *Eripe me, Domine...*, en el cual se pueden ver los sentimientos de Jesús en la cruz, hecho objeto de odio por sus enemigos, pero con entera confianza en el Padre.

La narración de la pasión según San Juan, que forma la tercera lectura, era leída probablemente en tiempo de San Gregorio Magno.

La «Oratio fidelium».—Es una maravillosa manifestación de la universalidad de la Iglesia, en la cual se tienen presentes a todos los hombres, desde las más altas jerarquías de la Iglesia hasta los catecúmenos, apóstatas, herejes, cismáticos, judíos y paganos. Es un eco de aquella oración de Cristo en la cruz, en donde murió por todos y rogó hasta por aquellos que le perseguían y le daban muerte. Es la caridad cristiana, que, por su espíritu y fundamento teológico, une en Dios a todos los hombres y se hace solidaria de todas sus necesidades. De ahí que se llame también *Prex universalis* o *magna intercessio;* y como la primera intención en estas oraciones fué el ruego por la paz, se las conoció también con el nombre de *prex irenica*, y cuando pasaron a ser característica de este día, para distinguirlas de otras oraciones más simples, se las llamó *orationes sollemnes*. Como cosa ordinaria existieron en Roma hasta el siglo V-VI. Hoy existe tendencia a restablecerlas en el ofertorio de la misa, después de la antífona del ofertorio, como se manifestó en 1951 en el Congreso Litúrgico de María Laach, y luego es repetido en multitud de reuniones y congresos sobre liturgia en las revistas especializadas.

Desde San Clemente Romano se sabe a ciencia cierta que formaba parte del formulario habitual de la acción sagrada [125]. San Justino también hace mención de ella [126]. Y San Policarpo [127]. Según Baumstark, el esquema actual tiene su origen en los tiempos de San Cipriano y del papa Cornelio (s.III) [128], exceptuadas las oraciones «pro imperatore christianissimo» y «pro paganis». Según Schuster, el esquema actual data de los tiempos del papa San León Magno († 461) [129].

123 PL 25,1372.
124 Cf. RIGHETTI, o.c., I p.804 not.165.
125 *Epist. ad Corinthios* c.5060: FUNK, *Opera Patr. Apost.* I p.134-38.
126 *Apol.* I c.65.
127 *Ad Phil.* c.13: FUNK, o.c., p.281.
128 *Liturgia comparée* p.87.
129 Parécenos muy acertada esta opinión.

El nuevo *Ordo* ha restablecido la práctica antigua de intercalar unos momentos de silencio entre la invitación del diácono: *Flectamus genua — Levate*. Los libros litúrgicos de la iglesia beneventana prescriben que esos momentos de oración en silencio no duren más que el tiempo que se tarda en rezar el padrenuestro [130].

Adoración de la cruz.—El rito de la adoración de la cruz procede de la liturgia de Jerusalén. Allí, después de la invención de la cruz hecha por Constantino, se tuvo en gran veneración el santo madero, y ningún día era más a propósito para venerarlo que en la liturgia del viernes santo, que conmemora el sacrificio de Cristo en la cruz; aunque en un principio tal rito fué muy simple y sin carácter litúrgico bien definido. La primera descripción de los actos con que se honraba el santo leño en el siglo IV la debemos a San Cirilo de Jerusalén [131] y a la peregrina Eteria.

A la hora octava se reunía el pueblo en la iglesia de la cruz, sobre el Gólgota. Estando el obispo sentado y rodeado de los diáconos, se deposita el sagrado leño y el título en una mesa cubierta con un paño. El obispo la saca de la caja de plata sobredorada en que suele estar metida, y todos, clero y pueblo, pasan por delante para venerarla sin otra solemnidad o canto. Los fieles, según los relatos de la época, tenían gran avidez de poseer una partícula de la Vera Cruz, y cuando se hallan más desprevenidos, los clérigos satisfacían su devoción; por eso los diáconos ahora vigilan con gran atención.

Como es de suponer, tal acto atraía un gran concurso de gente. De ahí que poco a poco hicieran también lo mismo otras iglesias en las que se guardaba un trozo de la Vera Cruz, y más adelante en aquellas que no poseían tan preciada reliquia, y utilizaban para ello una cruz de madera [132].

Se ignora cuándo comenzó en Roma la adoración de la santa Cruz, de la cual poseía desde el siglo V varias partículas. Righetti piensa que debió de ser hacia la primera mitad del siglo VII, debido a la influencia bizantina que el rito tiene. La primera descripción que se conoce del rito data del siglo VIII, y se encuentra en el *Ordo de Einsiedelns*, según el cual el papa, hacia la hora octava, desciende al patriarcado lateranense y, con los pies descalzos, junto con los ministros, va procesionalmente a la basílica de la Santa Cruz, no lejos de Letrán, llevando en la mano un incensario ante un diácono que llevaba la preciosa reliquia de la Veracruz en un relicario perfumado. Después de haber entrado en la basílica y depositado el relicario en el altar, el pontífice descubre la cruz, se postra para adorarla, luego se levanta y la besa; lo mismo hacen los clérigos y el pueblo fiel, incluso las mujeres; mas no entraban en el presbiterio, sino que se la llevaba a la entrada del mismo.

Hasta el siglo VIII, la adoración de la cruz no es propiamente

[130] R. J. HESBERT, *L'antiphonale Missarum de l'ancien rit. bénev.*: «Ephem. Lit.», 60 (1946) p.134.
[131] *Catech.* X n.19; IV 10; XIII 4.
[132] SAN PAULINO DE NOLA, *Epist. ad Severianum*: PL 61,329.

un acto litúrgico; y en los primeros años de este siglo se hacía la adoración sin gran aparato externo, como puede verse en el sacramentario Gelasiano y en el *Ordo de San Amando*.

En el siglo x se encuentran ya casi todos los elementos del rito actual. Se hace la triple adoración, acompañada cada una de ellas de una oración, y se indican los cantos que existen todavía en el rito actual: improperios, trisagio bizantino, antífona *Crux fidelis* y el himno *Pange, lingua, gloriosi lauream*...

En el siglo XII se añadió además el rito de la ostentación de la cruz mientras el celebrante cantaba la antífona *Ecce lignum crucis*... El pontifical de este mismo siglo prescribe la triple y progresiva ostentación de la cruz [133]. Finalmente, en el siglo XIV se ordenó que al hacer la triple ostentación se variase de lugar [134].

El nuevo *Ordo* ha añadido un elemento nuevo: la conducción de la cruz desde la sacristía por el diácono, acompañado de dos acólitos con cirios encendidos. En realidad no es un rito completamente nuevo, pues esencialmente se contiene ya en los *Ordines* antiguos [135]. El único elemento absolutamente nuevo que se ha introducido es que acompañen al diácono dos acólitos con cirios encendidos.

La comunión de los fieles.—El viernes santo siempre ha sido un día alitúrgico, en el sentido de que no se ha celebrado en él el santo sacrificio (exceptuados los casos de necesidad), y en ciertas ocasiones ni siquiera se recibía la comunión.

Etéria nada dice de la comunión en la liturgia de este día en Jerusalén. En la liturgia griega se abstienen de la comunión incluso actualmente; lo mismo sucede en la liturgia ambrosiana, excepto durante el siglo XII. Sin embargo, el deseo de recibir la sagrada comunión en el día en que se conmemora la muerte del Señor ha sido siempre grande entre los fieles, que advirtieron la oportunidad y la belleza de participar en el sacrificio del Calvario por medio de la comunión: *quotiescumque manducabitis panem hunc... mortem Domini annuntiabitis*.

El primer testimonio de la recepción de la eucaristía el viernes santo se encuentra en el *Ordo de Einsiedelns* (s.VIII), que evoca usos del siglo anterior; mas se hace constar en él que el papa y sus diáconos no comulgaban en el rito, pero no que no lo hicieran en otra parte. *Apostolicus ibi non communicat nec diaconi. Qui vero communicare voluerit, communicat de capsis de sacricio quod quinta die servatum est. Et qui noluerit ibi communicare, vadit per alias ecclesias Romae seu per titulos et communicat* [136]. La comunión se tolera.

Hacia el fin del mismo siglo, los libros litúrgicos preceptúan la comunión [137]. En el siglo IX, la comunión en el viernes santo es atestiguada por Teodulfo de Orleáns († 821) [138]. Pero la liturgia

[133] ANDRIEU, *Le Pontifical Romain* I 236.
[134] *Ordo XIV*: PL 78,1215-16.
[135] ANDRIEU, *Les Ordines*... III 293.
[136] Ibid., 272.
[137] Sacr. Gelasiano, ed. WILSON, 77; *Ordo de San Amando*; ANDRIEU, o.c., III 471.
[138] *Capit. ad presb. paroch. suae* 41: PL 105,204.

papal, según Amalario, la desconoce al menos durante el rito litúrgico: *in ea statione ubi Apostolicus salutat crucem, nemo ibi communicat* [139]. Sin embargo, el Pontifical romano-germánico la prescribe.

En el siglo XII, en vez de señalar los libros litúrgicos: *communicant omnes,* sólo dicen: *omnes qui volunt, communicant* [140].

En el mismo siglo se introdujo en Roma una norma que ha durado hasta el nuevo *Ordo* de la Semana Santa: *communicat solus Pontifex sine ministris* [141].

En algunos lugares continuaron comulgando los fieles en este día, mas, tras redobladas intervenciones de la Santa Sede, se suprimió completamente hasta ahora, que de nuevo ha sido introducida en el nuevo *Ordo.*

Rito de la comunión.—Los documentos del siglo VIII traen pocas palabras acerca de la comunión y nada dicen sobre su solemnidad externa. Mas ya el *Ordo suburbicario* prescribe que antes de la comunión recite el celebrante en voz alta el *Pater noster,* con su introducción y embolismo, y el rito de la *commixtio,* que tanto dió que hablar en las contiendas teológicas de este siglo. Lo mismo hace el Pontifical romano-germánico.

En el siglo XII se añadieron los ritos del ofertorio para asemejar más la acción litúrgica del viernes santo con la misa. Pero Inocencio III los suprimió por impropios, y suprimidos aparecen en el Pontifical del siglo XIII. Otro Pontifical posterior los admitió de nuevo, añadiendo el *Orate, fratres...,* y así pasó al Misal de San Pío V y ha perdurado hasta nuestros días. De tal modo que lo que se ha llamado «misa de presantificados» reproducía los ritos de los *Ordines* del siglo XV, con algunos elementos del Pontifical del siglo XIII, a los que el *Ordo XV* añadió el lavatorio de las manos y la elevación de la sagrada hostia, que, según los usos de Aviñón, se había de hacer mientras el celebrante recitaba las palabras *sicut in caelo et in terra* de la oración dominical.

El nuevo *Ordo* ha establecido felizmente la comunión de los fieles el viernes santo y la aconseja vivamente. Han sido muchas las peticiones que en estos últimos años se han hecho a la Santa Sede en pro de tal práctica, principalmente en el Congreso litúrgico de Lugano, celebrado en 1953. Al hacerlo así, el nuevo *Ordo,* a la vez que restituía una antigua tradición de la Iglesia, satisfacía la piedad de los fieles: *ea potissimum mente, ut (fideles) Corpus Domini, pro omnibus hoc die traditum devote sumentes, uberiores redemptionis fructus percipiant* (instr., n.2).

El viernes santo en el nuevo «Ordo»

1.º Se hace inclinación al altar, porque el altar es figura de Cristo. Tal inclinación encaja perfectamente en este día, en que se conmemora el sacrificio de la cruz, ya que en el altar se reactualiza diariamente el mismo sacrificio.

[139] *Liber officialis* I 15: ed. HAUSSENS, II p.107.
[140] ANDRIEU, *Le Pontifical Romain* I 237.
[141] *Ordo X:* PL 78,1014.

2.º En las oraciones solemnes, el celebrante usa el pluvial, pues ese es el vestuario propio de las funciones litúrgicas que no son la misa; y las recita en medio del altar, pues es el lugar propio de la oración sacerdotal. El sacerdote actúa a la derecha o izquierda del altar cuando hace las veces de diácono o subdiácono, quienes leían las lecturas en los extremos opuestos del presbiterio.

3.º Se utiliza el color morado en vez del negro, que prescribían las antiguas rúbricas, porque nunca se usa el color negro para la comunión *extra missam*.

4.º El diácono es el que trae la eucaristía al altar, porque se trata de un acto simplemente ministerial, sin solemnidad alguna, y por exigirlo así una necesidad práctica pastoral, pues la simplificación de la procesión, a la vez que acorta la acción litúrgica, ya de suyo larga por la adoración de la cruz y la comunión de los fieles, no rompe la íntima relación que tiene en este caso la adoración solemne de la cruz con la comunión, y muestra con mayor evidencia que la comunión es fruto especialísimo de la redención, de la cual todos participan por la recepción de la eucaristía.

5.º La oración dominical es recitada por toda la asamblea de los fieles juntamente con el celebrante, como oración propia para la preparación a la comunión.

6.º Se han añadido tres oraciones a modo de poscomuniones, para tener una acción de gracias colectiva y oficial, que no excluye la particular. Estas oraciones se han tomado de los sacramentarios Leoniano y Gelasiano.

Sábado santo. Vigilia pascual

Hora de la celebración.—Según los documentos más antiguos, los cristianos celebraban en la noche del sábado al domingo de Pascua la gran *pannujis*. Las *Constituciones apostólicas* (s.IV) informan que los fieles acudían a la iglesia a la hora de vísperas del sábado y pasaban toda la noche en oración hasta clarear el día del domingo (V 19). En el siglo IX señala la misma hora Rabano Mauro († 856) [142]. Esta vigilia era sumamente estimada por los cristianos de los primeros siglos [143].

Según el *Ordo romanus I* (s.VIII), las *Consuetudines Farfenses* (s.XI) y el *Ordo Casinense*, del siglo XII, la hora a la que acudía el pueblo a la iglesia para la celebración de la vigilia pascual era las nueve de la noche. El *Ordo de San Amando* (s.VIII) prescribe la hora octava, mientras que el *Ordo de Einsiedelns*, del mismo siglo, señala la hora séptima. Según otros, se podía comenzar antes, pues advierten, como regla que se ha de observar estrictamente, que no se inicie el canto del *Gloria in excelsis Deo* antes de que aparezca la primera estrella en el firmamento (Pontifical pictaviense, s.XI); mas como antes del *Gloria* hay un largo rito de lecturas, bendición del

[142] *De cler. inst.* II 38: PL 107,350.

[143] TERTULIANO, *Ad uxorem* II 4: PL 1,1294; SAN ATANASIO, *Apol. ad Const.* 25: PG 25, 625; *Apol. de fuga* 24: PG 25,673.

fuego y de la fuente bautismal, y como en ese tiempo la primera estrella aparece antes, hemos de suponer lógicamente que podía comenzar hacia las cinco de la tarde. En el siglo XII, los libros litúrgicos señalan la hora de sexta, que se pudo retrasar hasta la hora de tercia [144].

Antes de la restauración de la vigilia pascual en 1952, se celebraba ésta en la mañana del sábado santo, sin sentido alguno, ya que se daban aclamaciones solemnísimas a esta noche esplendorosa cuando la luz del día entraba a raudales por las vidrieras de la iglesia.

El primer año en que se celebró la vigilia pascual después de su restauración, se prescribió que comenzase a tal hora que permitiese celebrar la misa hacia la medianoche. Mas como tal restauración se prorrogó, *ad experimentum*, por tres años y existían graves y públicas causas en algunas diócesis o iglesias, se concedió que, a juicio del ordinario, la celebración de la vigilia pascual se pudiera anticipar, pero no antes de las ocho de la tarde.

En el OHS todavía se ha anticipado más, y se ha señalado como hora competente el ocaso del sol; mas siempre a juicio del ordinario, permaneciendo en vigor la hora que permita celebrar la misa a medianoche, como regla general. Como privilegio se ha concedido a algunas diócesis retrasarla antes de la aurora del domingo de Resurrección.

Bendición del fuego.—La bendición del fuego se debió al genio mismo del cristianismo, que cuida santificar las cosas antes de ponerlas a su servicio, a causa del desorden motivado por el pecado original. Así, la necesidad de encender una luz que iluminase el recinto sagrado durante la vigilia dió ocasión a un rito lleno de simbolismo y extremadamente bello.

Según la rúbrica del Misal, reproducida también en el nuevo *Ordo*, y según también el mismo texto de la oración, el fuego se ha de sacar de una piedra. Esto fué, tal vez, la causa de que las rúbricas prescriban que tal ceremonia se haga en las puertas de la iglesia, cosa que ha sido confirmada también por el nuevo *Ordo;* mas éste, por el carácter pastoral que campea en todo él, señala que se puede hacer a la entrada de la iglesia o dentro de ella, es decir, «allí donde el pueblo pueda seguir mejor el rito sagrado».

El obtener el fuego de la piedra exigía a veces un esfuerzo muy laborioso y presentaba ciertos inconvenientes por el humo, mal olor, etc., etc.; por eso la entrada de la iglesia era el lugar más indicado.

Pero no en todos los lugares se obtenía el fuego mediante el pedernal. En Alemania y Francia, por ejemplo, se obtenía el fuego mediante lentes sometidas a la acción directa del sol [145]. En Roma se desconocía la bendición del fuego en el siglo VIII. Allí las luces del día de Pascua se encendían de tres grandes lámparas colocadas en un lugar oculto el jueves santo [146].

144 PL 78,1014.
145 RIGHETTI, o.c., I 815.
146 Cf. *Epist.* 87, del papa Zacarías a San Bonifacio.

La bendición del fuego estaba, pues, en relación con el apagarse totalmente las luces al fin de los oficios; por lo mismo, se debía repetir tres veces durante el triduo sacro. Mas, como en otras iglesias no se apagaban completamente las luces, sino que se dejaban algunas lámparas encendidas en lugares reservados, sólo se bendecía el fuego en la noche del miércoles santo al jueves. Así se hacía, por ejemplo, en Jerusalén, según refiere Eteria: «Pero a la hora de décima, que aquí llaman *lecfricon* y nosotros decimos *lucernare*, todo el pueblo se reúne nuevamente en el Anástasis, se encienden todas las candelas y cirios, formándose una luz infinita. Mas esta luz no se trae de afuera, sino que se saca de la gruta interior, esto es, de dentro de las cancelas, donde día y noche luce continuamente una lámpara» [147].

En Roma aparece por vez primera la bendición del fuego el sábado santo en el *Ordo X* (s.XII), el cual indica las tres oraciones que todavía trae el Misal, de las que sólo la primera se ha conservado en el nuevo *Ordo*.

En algunos lugares, la bendición del fuego trascendía hasta la vida hogareña. Los fieles se surtían del fuego sagrado para sus usos domésticos [148].

El cirio pascual.—El cirio pascual, símbolo de Cristo resucitado, luz de luz y esplendor de la gloria del Padre, es objeto de grandes honores en esta vigilia.

Su origen.—No se sabe con certeza cuál es el origen del cirio pascual. Algunos lo relacionan con unas luces que se encendían en señal de júbilo, en las iglesias y fuera de ellas, en la noche pascual. Sin embargo, otros, con mayor fundamento, lo hacen derivar del cirio del *lucernario* del oficio vespertino, con el que se iniciaba en muchas iglesias el oficio de la vigilia dominical [149].

Nada de extraño es que el lucernario de la vigilia pascual revistiese una solemnidad mayor y que de un modo especial se consagrase a Cristo la luz destinada a ahuyentar las tinieblas de la noche. Confirma esto el que sea el diácono el ministro principal de la bendición del cirio [150], ya que el lucernario era realizado por él, y que había de componer, según un esquema común, o, si no se sentía capaz, procurar que alguna otra persona se lo compusiese, un texto apropiado para ceremonia tan solemne. San Agustín recuerda haber compuesto algunos versos en alabanza del cirio [151]. Hacia el año 348, Presidio, diácono de Placencia (Italia), pidió a San Jerónimo un formulario para ser cantado por él en la noche memorable de la vigilia pascual; mas el santo Doctor, a la vez que le da una respuesta negativa, reprueba a los diáconos de su tiempo, que da-

147 B. AVILA, *Eteria, la peregrina española* ed. PAX (Madrid 1935) p.100.
148 RIGHETTI, o.c., I p.816.
149 SCHUSTER, *L'Eucharisita lucernaris*: «Rivista Liturgica» (Finalpia 1914) p.493.
150 En otros lugares se dejaba este rito a los grados superiores; por ejemplo, en Rávena lo hacía el obispo. El *Missale gothicum* dice: «Me intra sacerdotum numero...» San Jerónimo consideró como una usurpación descarada de los diáconos el asumir el alto cargo de bendecir el cirio en presencia del obispo y del presbiterado (PL 30,182).
151 *De civitate Dei* I 15 c.22.

ban riendas sueltas a su imaginación al componer el *praeconium paschale,* llegando hasta mezclar en la composición sagrada los versos de Virgilio que cantan a la *apis mater,* productora de la cera.

Todo esto muestra que en el siglo IV tal uso no era nuevo ni propio de alguna iglesia particular. En el siglo VII eran pocas las iglesias occidentales que no hubiesen introducido tal rito.

En Roma no aparece antes del siglo VIII. El primer documento en darnos la noticia con una fórmula de bendición encuadrada en un rito simplicísimo es el sacramentario Gelasiano. Luego se añadieron algunos ritos y se confundieron otros, llegando a formar una mescolanza difícil de discernir antes del nuevo *Ordo,* especialmente después de las reformas carolingias y las elaboraciones rituales de los siglos X y XI. Por ejemplo, del *cereus incensus* (cirio encendido) se llegó a admitir los granos de incienso para ser clavados en el cirio.

Al fin de la vigilia pascual se solía romper el cirio en algunos lugares y se distribuían sus fragmentos entre los fieles como sacramentales. En el siglo X se hacía esto el domingo de Quasimodo. En algunas iglesias, como Poitiers, para no romper los cirios preciosos, se consagraban después de la función otros cirios pequeños con la fórmula del Gelasiano, y éstos eran los que se rompían y se distribuían entre los fieles. Esta costumbre desapareció cuando se introdujo la costumbre de dejar el cirio al lado del ambón del evangelio hasta el día de la Ascensión. En Roma se suplió esto con los *agnudéis* (especie de medallones hechos con la cera que había quedado del cirio pascual).

No estaría mal que después de la Ascensión se fundiese el cirio y se fabricasen algunas medallas con esa cera y se distribuyesen a los fieles o a las familias de la feligresía el día mismo de Pentecostés. Sería bueno que los fieles contribuyesen en ese caso a costear el cirio pascual de la parroquia.

Rito de la bendición del cirio pascual en el nuevo «Ordo».— En primer lugar, se comienza por grabar en el cirio algunos símbolos mientras se dicen algunas aclamaciones de profundo sentido dogmático, litúrgico y eucológico. Estos ritos son antiquísimos, y en algunos lugares se conservaron hasta el siglo XVIII [152]. Al menos en el siglo VIII aparece ya la incisión de la cruz y de las letras alfa y omega en el cirio [153]. Además de estos signos, el diácono que había de cantar el *praeconium paschale* grababa la fecha en que se realizaba. Así lo refiere San Beda [154]. Más adelante se colocaba en el cirio lo que se ha llamado *carta pascual,* en la que se señalaban los aniversarios de la promoción del papa, obispo, rey, magistrado y principales fiestas...

Todo esto, excepto la carta pascual, ha sido restaurado en el nuevo *Ordo;* más aún, revalorizado con las fórmulas de nuevo cuño: *Christus heri et hodie; Principium et finis; Alpha et Omega...*

[152] Así lo observan los cistercienses. Cf. BUGNINI, l.c., p.185.
[153] *Ant. mozar. de la cat. de León* (Burgos 1928) p.126; FÉROTIN, *Liber Ordinum* p.209.
[154] *De temporum ratione* c.47: PL 90,494-495.

Antiguamente la consagración del cirio se hacía mediante la unción en forma de cruz con el santo crisma [155]. Otros grababan la cruz con un punzón, y no faltan quienes la hacían mediante un pabilo encendido.

Los granos de incienso se han conservado en el nuevo *Ordo*, pero no ya como continuación de una anomalía litúrgica, sino como un rito nuevo, al que se ha dado un bello simbolismo: el de las llagas de Cristo: «Por sus sagradas y gloriosas llagas nos proteja y nos guarde Cristo, Señor nuestro. Amén».

La procesión.—Realizados estos ritos preparatorios, se va en procesión hacia el sitio donde ha de tener lugar la gran vigilia.

El nuevo *Ordo* ha revalorizado mucho esta procesión, resucitando de este modo un bello simbolismo, lleno de unción y de profundo sentido bíblico y teológico.

El centro de toda esta gran procesión lo constituye el cirio pascual, imagen de Cristo, que, como aquella nubecilla luminosa que alumbró a los hebreos por la noche durante su peregrinación por el desierto, va delante de todos alumbrando con su luz esplendorosa y alegrando al ánimo de todos con su presencia que recuerda los grandes acontecimientos memorables relacionados con la noche pascual.

En lugar de la caña con las tres velas va el cirio, y a él se dirige el saludo del *Lumen Christi*, que por tres veces pregona el diácono, al mismo tiempo que van encendiendo, respectivamente, sus velas del mismo cirio el celebrante, el clero y el pueblo fiel, con lo cual se quiere manifestar que han sido iluminados en la fe por Cristo en el bautismo. Tal rito existió en Jerusalén hacia el siglo v. En España se tiene testimonio de él por el Antifonario de León [156].

El orden que hay que seguir en esta procesión se diferencia del que comúnmente se observa en la Iglesia. Así lo han sugerido el simbolismo y razones pastorales y de conveniencia.

Al llegar al altar el diácono, coloca el cirio en un candelabro dispuesto en el centro entre la nave y el altar.

En la Edad Media, tal candelabro fué objeto de gran cuidado por parte de los artistas, quienes nos han dejado en ellos obras de gran valor. Un buen número de estos candelabros se encuentran en Roma, en donde sobresale el de la basílica de San Pablo Extramuros, esculpido en 1180 por los marmolistas romanos Nicolás de Angel y Pedro Vasalleto. También son dignos de mención el de San Clemente, Santa Sabina y Santa María in Cósmedin. Otros buenos ejemplares se conservan en Salerno, Capua, Gaeta, Palermo, Benevento...

«Praeconium paschale».—Se le ha conocido también con los nombres de *Laus cerei*, *Exultet*, *Benedictio cerei*, *Angelica*... En realidad es una bendición solemnísima del cirio, a la que antecede un pregón brillante de las fiestas pascuales.

El formulario actual se encuentra por vez primera en el sacra-

[155] Antif. de León, ed.c., p.126.
[156] Ibid.

mentario Gelasiano del siglo VII; mas su composición es ciertamente anterior. Se ha estudiado mucho el origen del *Exultet*, pero no se ha llegado a un resultado satisfactorio. El primer testimonio del formulario actual lo atribuye a San Agustín [157]; mas los críticos han dudado de su paternidad agustiniana, pero no han logrado encontrar a su autor entre los nombres más relevantes de los siglos IV y V. Sólo están de acuerdo en afirmar que se trata de una composición que pertenece al número de la magnífica colección de fórmulas con que se enriqueció el patrimonio de la liturgia romana en los siglos IV y V.

***Esquema general del «praeconium paschale».*—1.º, prolusión entusiasta; 2.º, prefacio (diálogo introductorio de la oración eucarística); 3.º, oración eucarística o de acción de gracias *(Vere dignum...)*; 4.º, oblación del cirio a Cristo *(In huius igitur noctis gratia...)*; 5.º, oración por las diversas categorías de personas.**

Se han omitido las interrupciones que, según la rúbrica anterior al nuevo *Ordo*, hacía el diácono para incrustar en el cirio los granos de incienso, encenderlo y encender también las lámparas; interrupciones que, si bien eran agradecidas por los diáconos que han cantado la *Angelica* hasta el nuevo *Ordo*, sin embargo, no tenían sentido alguno y obedecieron a falsas interpretaciones de algunas palabras, y en un principio no existieron.

En lugar de la oración *Pro imperatore romano*, suprimida desde el año 1804, en que depuso el título el emperador Francisco II de Austria, se ha creado una especial con los mismos elementos de la anterior por todos cuantos rigen las naciones.

Solemne vigilia.—Una vez terminada la bendición del cirio siguen inmediatamente las vigilias, las cuales, en Roma, durante los tres primeros siglos, consistían exclusivamente en una serie de perícopas escriturísticas, en las que se intercalaban algunos cantos y oraciones. Según una tradición muy antigua, tomada seguramente de la misma Sinagoga, en el oficio vigiliar no se cantaban salmos, sino unas odas proféticas, y por esta razón los cantos responsoriales no están tomados del Salterio, sino de la antigua colección de odas matinales [158].

El número de lecturas ha variado en la liturgia romana. El número 12 parece ser más tradicional.

En Roma se hacían las lecturas en latín y en griego hasta el siglo XV.

Tales lecturas son como una especie de *Cursus Scripturisticus*, formado con los fundamentales principios de la vida cristiana en relación con el misterio de la fiesta pascual. Aunque ya no existe en muchas iglesias el catecumenado, sin embargo, este curso bíblico es sumamente importante para los mismos fieles.

[157] MURATORI, *Lit. Rom. Vet.* II 581.

[158] SCHUSTER, *Liber Sacramentorum* ed. españ. IV p.68. También B. BOTTE, *Le choix des lectures de la veillée pascale*: «Les Quest. Par. et Lit.», 33 (1952) p.65ss; J. DANIELOU, *Lecture et cantique*: «La Maison Dieu», 26 (1951) p.34ss.

El nuevo *Ordo* ha reducido a cuatro las lecturas por razones pastorales.

La primera lectura refiere los sucesos de la creación, obra admirable, pero que los cristianos y catecúmenos no han de pararse en ella, sino verla al trasluz de la redención, mucho más admirable aún. De este modo se estimularán a resistir las seducciones del pecado y a vivir conforme a la dignidad de los hijos de Dios.

La segunda refiere el paso por el mar Rojo (Ex 14,24-31; 15,1). El sentido simbólico de esta narración aparece siempre en toda su eficacia y universalidad, pues en todos los tiempos se ha considerado, y hoy también, como símbolo del bautismo cristiano el paso de los israelitas por el mar Rojo, en cuyas aguas son sepultados los demonios y de las cuales nace, con el auxilio del Señor, su pueblo santo, que es la Iglesia.

La lectura tercera refiere la vida feliz del reino mesiánico (Is 4,2-6). El profeta Isaías anuncia que el pueblo escogido, tras una época de desdicha y de pecado, gozará de una dicha. Dos promesas aparecen en esa profecía: Jerusalén será purificada, y el Señor, con toda su gloria, habitará de nuevo en Sión, que después de su purificación será constituída tabernáculo eterno del Altísimo, lo cual se realizará en la Iglesia y plenamente en la Jerusalén celestial. Figura de la Iglesia es también el texto del cántico que sigue a esta lectura: *Vinea facta est dilecto...*, que antiguamente servía de motivo de inspiración en el arte cristiano, como en la verja del bautismo de Salona, del siglo VI.

La lectura cuarta reproduce el testamento de Moisés (Deut 31,22-30). En los labios de la ínclita Esposa de Cristo viene a ser una exhortación al pueblo fiel y a los que han de ser incorporados en sus filas, con el fin de que permanezcan fieles a las obligaciones contraídas y correspondan a las gracias del Señor.

En la elección de estas cuatro lecturas, entre las doce que trae el Misal, los redactores del nuevo *Ordo* han tenido presente no suprimir los cánticos que trae el Gradual, y, por lo tanto, han dejado también las lecturas antecedentes a los mismos, pues tales cantos tienen íntima relación con ellas. Pero, además, tales lecturas son altamente evocadoras de los misterios que la Iglesia quiere que se tengan presentes en la noche pascual.

El nuevo *Ordo* ha conservado mejor el antiguo esquema de las vigilias, según el cual, después de la lectura se manifestaba el gozo que tenían los fieles por la instrucción recibida con un cántico apropiado; luego, a una invitación que hacía el diácono, se oraba un rato en silencio, y, por último, el presidente de la asamblea litúrgica recitaba en voz alta una oración colectiva, como síntesis de la oración de los fieles.

Las letanías de los santos.—En un principio, las letanías de los santos tenían por fin mantener a los fieles en oración mientras los catecúmenos marchaban en procesión hacia el bautisterio para recibir el sagrado lavado regenerador; por eso se repetían muchas veces, según el número de catecúmenos.

El nuevo *Ordo* ha encuadrado la bendición de la fuente bautismal en medio del canto de las letanías. Así lo ha exigido la razón

pastoral de que los fieles asistan también a la bendición de la fuente bautismal[159].

El texto de estas letanías, tal como se encuentra en la acción litúrgica de la vigilia pascual, es algo más breve que el de las rogativas, lo cual se explica por la gran libertad que en orden a letanías reinó en la Iglesia hasta el siglo XIII.

La fuente bautismal.—San Basilio afirma que la bendición de la fuente bautismal es de origen apostólico[160]. Pero el ritual más antiguo de la administración del bautismo, que se encuentra en la *Didajé*, prescribe agua viva, es decir, agua corriente. La misma práctica de los apóstoles, según los Hechos, está abiertamente en pugna con el sentir de San Basilio (Act 8,26-40). Con todo, no se puede negar categóricamente, pues es admisible una evolución en ese sentido en los mismos apóstoles cuando se dispersaron por el mundo para predicar el Evangelio.

Lo cierto es que muy pronto la elaboración teológico-litúrgica, sugerida fácilmente por varios textos escriturísticos, como el de la epístola a los Hebreos: *Abluti corpus aqua munda*, condujo a invocar a Dios sobre aguas que servían para el bautismo, para que, como dirá más tarde San Cipriano, purificadas de toda influencia demoníaca, recibiesen la virtud del Espíritu Santo[161].

Los herejes del siglo II parece que ya acostumbraban a invocar el nombre de Dios sobre el agua de sus bautismos[162]. El primer autor católico que refiere la bendición del agua bautismal como cosa comúnmente admitida es Tertuliano en su tratado *De baptismo* (c.3), donde hace constar su doble sentido de exorcismo y santificación. La razón de esto hay que verla en el concepto general en el cristianismo, fundado sobre la revelación, de santificar las cosas para substraerlas al influjo demoníaco. Es posible que haya contribuído también a ello la opinión helenística que consideraba ciertos elementos, entre los que se encontraban el aire y el agua, como especial habitación de Satanás[163].

Las primeras fórmulas occidentales para la bendición del agua bautismal se redactaron según el esquema dado por Tertuliano: exorcismo y santificación. San Ambrosio nos ha dejado un testimonio completo de la fórmula de la bendición de la fuente bautismal en la liturgia milanesa: «Apenas entra el sacerdote, hace el exorcismo sobre el agua, después la invocación, y recita las preces (exorcismo y epiclesis), a fin de que la fuente sea santificada y esté en ella la presencia de la Trinidad eterna» *(De sacram.* I 5,18). San Ambrosio da suma importancia a esta bendición, hasta tal punto que parece negar la eficacia salvadora de otra agua que no sea aquella sobre la cual se halla el Espíritu consolador (ibid., I 5,15).

La antigua fórmula romana, que se encuentra en el sacramen-

159 Así se hacía también en la Edad Media; cf. DURANDO, *Rationale* l.6 c.83; *Ordo de Einsiedeln*: ANDRIEU, o.c., III 273.
160 *De Spir. Sancto* 28,66.
161 RIGHETTI, o.c., II 658ss.
162 SAN CLEMENTE DE ALEJ., *Excerpta ex Theodoto* 82; SAN IRENEO, *Adv. haeres.* I 21.
163 J. DANIELOU, *Bible et Liturgie* p.53ss.

tario Gelasiano [164], está aún en uso en la liturgia romana, y, aunque compuesta como un centón de preces, está construída sobre el esquema antiguo, basado en el exorcismo y en la consagración; es decir, con un elemento negativo: eliminación del influjo demoníaco mediante un exorcismo; y con un elemento positivo: descensión sobre ella, mediante una invocación a Dios (epiclesis), de la protección y virtud divinas, con referencia particular al Espíritu Santo. Debido a los retoques y añadiduras que se hicieron al texto primitivo, estos elementos se repiten y se anteponen el uno al otro [165].

Durante su canto o recitación, el sacerdote hace varios gestos, cuyo simbolismo es fácil de entender, por estar en relación con el texto; sin embargo, no fueron originales, sino introducidos en el siglo IX, a excepción de la *signatio crucis* al pronunciarse las palabras *Benedico te*, de la cual hablan repetidas veces los Padres del siglo IV, especialmente San Ambrosio *(De mysteriis* IV 10) y San Agustín *(Serm.* 353,1); el cambio de voz, prescrito ya en el Gelasiano, se debe probablemente a la fractura de la fórmula o para preparar melódicamente el triple canto de la fórmula epicléptica: *Descendat in hanc plenitudinem fontem...*

La infusión del santo crisma, que tiene lugar en la última parte de la consagración del agua bautismal, se desconoce en el Gelasiano, así como la infusión del óleo de los catecúmenos y la mezcla con el santo crisma, que son muy posteriores.

Sin embargo, el uso del óleo en la preparación del agua bautismal debe datar desde muy antiguo, pues los gnósticos de los siglos II y III lo emplean entre sus ritos. El primer testimonio de tal uso en Occidente aparece en el siglo VI [166].

Renovación de las promesas del bautismo.—Desde muy antiguo se ha celebrado en las liturgias una fiesta con el fin de con-

164 Ed. WILSON, n.44.

165 Sobre la fórmula de la bendición de la fuente bautismal ha investigado recientemente dom Suitbert Benz, monje de María Laach, en la «Rev. Bénédictine», 66 (1956) p. 218-255.

Coincide el P. Benz con los autores anteriores a él en afirmar que la *benedictio fontis* consta de elementos heterogéneos: galicanos, romanos e italianos no romanos. Mas no concuerdan exactamente en la agrupación de estos elementos ni menos en la determinación de la patria de los mismos. El P. Benz señala nueve fragmentos o centones en la fórmula actual, de los cuales unos pertenecen a las Galias, otros a Roma y otros a Rávena, en la forma siguiente:

A las Galias: Desde *omnipotens sempiterne Deus adesto* hasta *impleatur affectu;* desde *unde benedico te creatura aquae* hasta *baptizantes eos in nomine P. et F. et S. S.;* desde *Haec nobis praecepta* hasta *purificandis mentibus efficaces,* y desde *Per dominum nostrum* hasta *saeculum per ignem.*

A Roma: Desde *Deus qui invisibili potentia* hasta *aures tuae pietatis inclina,* y desde *Deus cuius spiritus* hasta *origo virtutum.*

A Rávena: Desde *Respice, Domine, in faciem* hasta *gratia mater infantiam;* desde *Procul ergo hinc* hasta *purgationis indulgentiam consequantur,* y desde *descendat in hanc plenitudinem* hasta *novam infantiam renascatur.*

Estos últimos los atribuye a San Pedro Crisólogo, y su argumento principal es que el santo Doctor tiene párrafos muy parecidos, lo cual no puede negarse si se confrontan los textos citados ravenenses con los lugares siguientes de las obras de San Pedro Crisólogo: Serm.117 (PL 52,521AB), serm.146 (PL 52,593B), serm.166 (PL 52,635A).

Mas el P. Olivar, monje de Montserrat, que prepara la edición crítica de las obras de San Pedro Crisólogo, ha negado la paternidad del santo Doctor sobre esos fragmentos. Ciertamente él los cita, como cita también otros textos de la *benedictio fontis,* que el P. Benz no considera oriundo de Rávena, sino de Roma. De donde deduce el P. Olivar que el texto de la *benedictio fontis,* más o menos en la forma actual, era conocido en Rávena al principio del siglo V y que tuvo por patria a Roma. Cf. *¿San Pedro Crisólogo autor del texto de la bendición de las fuentes bautismales?*: «Ephem. Lit.», 71 (1957) p.280-292.

memorar el aniversario del bautismo. Se conocía esta fiesta con el nombre de *Pascha annontinum*[167].

Desde hace tiempo consideraban los liturgistas la vigilia pascual como el mejor acto litúrgico para evocar nuestro bautismo y renovar las promesas que en él hicimos por nuestros padrinos. El cardenal Schuster aludía a esto en el volumen IV de su obra *Liber sacramentorum;* y en 1928, A. François manifestaba su deseo de que cada año, en la vigilia pascual, un grupo numeroso de fieles renovasen solemnemente sus promesas bautismales, y que se preparasen para esta renovación durante la cuaresma. Auguraba un gran éxito con este rito en la renovación espiritual de los cristianos[168].

El nuevo *Ordo* ha recogido estos anhelos y los ha incorporado con un rito muy bello en la liturgia de la vigilia pascual.

Misa vigiliar.—En un principio la misa vigiliar era también la del día de Pascua. Esa misa se celebraba en la aurora del domingo de Resurrección, como corona de los ritos bautismales. A ella aluden muchos Padres (San Ambrosio, San Epifanio...). Pero a fines del siglo IV se hace mención de dos misas, al menos en Jerusalén, Roma, Africa, Benevento, Galias, España...

Misterio pascual

La Pascua cristiana es el centro del año litúrgico. Mas no siempre se la ha entendido rectamente ni en toda su profundidad; por eso, muchas veces, en la práctica, la Pascua no ha sido el centro del año litúrgico para muchos cristianos, incluso cultos.

Para entender en toda su extensión el misterio pascual se han de tener presentes tres aspectos: *a)* el aspecto histórico; *b)* el aspecto pastoral, y *c)* el aspecto cronológico. En cada uno de estos aspectos hay que ver distintas realidades, que son las que nos dan el sentido dogmático, bíblico y litúrgico de la fiesta de Pascua:

a) *Aspecto histórico:* Pascua judía, Pascua de Cristo y Pascua de la Iglesia.

b) *Aspecto pastoral:* Pascua suceso (hecho, mensaje), Pascua misterio (eucaristía), Pascua celebración (fiesta).

c) *Aspecto cronológico:* Pascua anual (fiesta de Pascua), Pascua semanal (domingo), Pascua diaria (misa).

Pascua judía

Tuvo su origen con ocasión de la décima plaga al pueblo de Egipto. Según el sagrado libro del Exodo (12,1-20), sucedió así: Yavé dijo a Moisés y a Aarón: «Este mes será para vosotros el mes primero del año». Se refería al mes de Abid, que más tarde se denominó babilónicamente Nisán y corresponde, poco más o menos, a la

[167] De ella y de otras conmemoraciones del bautismo se habla en la liturgia de este sacramento.

[168] «Les Quest. Par.», (1928) p.25-26.

segunda mitad del mes de marzo y primera del mes de abril[169]. Mandó Dios que el día 10 de ese mes de Abid tomase cada cual, según las casas paternas (o, si eran pocos, habían de reunirse con el vecino), un corderito o cabrito sin defecto, macho, primal, que había de ser inmolado al atardecer del 14 del mismo mes. Con la sangre del mismo habían de untar el dintel de la casa donde se comiera. Había de ser comido asado al fuego, con panes ácimos y hierbas amargas[170]. No habían de dejar nada para el día siguiente, y si algo quedase, había de ser consumido por el fuego. Habían de comerlo en plan de marcha: los lomos ceñidos, las sandalias en los pies y el báculo en la mano. «Y comiendo de prisa, pues es el *Paso de Yavé»* = Pascua. Y matará a los primogénitos de la tierra de Egipto, tanto de hombres como de animales, y castigará a los dioses de Egipto (porque no pudieron salvar a los primogénitos); mas por las casas cuyo dintel esté teñido con sangre pasará de largo = *Pesah* = *Pascua*. Por eso será ese día memorable para los hebreos, y lo han de celebrar solemnemente en honor de Yavé de generación en generación.

La fiesta de los ácimos duraba siete días, durante los cuales no se podía comer pan fermentado ni guardarlo en casa. Quienquiera faltare a esto, era borrado de Israel, al principio por la muerte, después por la excomunión. El primer día había una asamblea santa, y también el último. En esos días estaba prohibido todo trabajo, excepto el de cocina.

Después que Moisés convocó al pueblo y le refirió el mandato de Yavé, resumió así el sentido de la fiesta: «Es el sacrificio de la Pascua de Yavé, que pasó de largo por las casas de los hijos de Israel en Egipto cuando hirió a Egipto, salvando nuestras casas» (Ex 12,27).

La Pascua, en general, por haber librado a los israelitas de la esclavitud de Egipto, ha sido siempre figura de nuestra liberación de la esclavitud del pecado y de nuestra salvación de la muerte eterna. La Pascua como sacrificio es figura del sacrificio de Cristo en el Calvario y del sacrificio eucarístico.

Modificación del ritual de la Pascua judía.—Con el tiempo se introdujeron algunos cambios en estas ceremonias, suprimiéndose unas y añadiéndose otras.

Así, en los tiempos del Nuevo Testamento, los comensales no estaban de pie, sino sentados, o más bien recostados a la manera romana; de este modo mostraban que no eran ya esclavos, como en Egipto, sino señores. Se pasaban durante la cena pascual cuatro copas de vino (que no habían de faltar ni en la casa más pobre), las cuales juegan un papel muy importante, pues cabe decir que con

[169] El año comenzaba antes en otoño. Este cambio del principio de año con la Pascua dió lugar en la Edad Media a un ingenioso razonamiento, fundado en las leyes astronómicas del tiempo, según el cual el comienzo del mundo, la encarnación de Cristo y la redención se realizó el mismo día.

[170] Se preceptuó el asado probablemente por ser la manera más rápida de preparar una comida; el estofado fué prohibido porque llevaba más tiempo, aunque parece tolerado en Dt 16,7 y abrogado después por una ley posterior. Las hierbas amargas, identificadas después con la lechuga y la escarola silvestre, recordaban la amarga opresión. Como el día comenzaba por la tarde, la cena pascual se celebraba en rigor el día 15 de abril (o Nisán).

relación a ellas se fijan los restantes detalles. Llénase la primera copa y se bendice ésta y la fiesta. Se presentan entonces las hierbas amargas con los panes ácimos y la salsa, es decir, el *haroset*. Viene la segunda copa, y el padre de familia explica entonces el significado de aquella fiesta, y se recita la primera parte del *Hallel* (Ps 112-113, Vulg. 111-112). Se llena la tercera copa, y se da la bendición de la cena. Se presenta la cuarta copa y se termina con la recitación del *Hallel* (Ps 114-118, Vulg. 113-117). La carne del cordero sacrificado se come entre la segunda y la tercera copa.

Pascua de Cristo

Jesucristo celebró la última Pascua momentos antes de su sacrificio: «Ardientemente he deseado comer esta Pascua con vosotros antes de padecer» (Lc 22,15). Es el momento en que desaparece el tipo para dar lugar al antitipo. En la relación que nos ofrecen los evangelistas de la última cena, el ritual tradicional de la Pascua judía está oscurecido por la institución de la eucaristía = Pascua de la nueva alianza. Es la *Pascua mística*, la *Pascua pura*, la *Pascua de los fieles*, como se refiere en el canon pascual de San Juan Damasceno en la liturgia griega. Es la carne y la sangre del Cordero (Io 1,29), que da su carne para comida, y su sangre para bebida (Io 5,55-56).

Mas donde se celebra el banquete pascual antes tiene que haber sido sacrificado el cordero pascual. Luego, si el Señor en la tarde anterior a su muerte se dió a los suyos como alimento en el banquete de Pascua, tenía que ser ya *pascua*, es decir, en ese momento tenían que estar ya cumplidas su pasión y su muerte, no de una manera sangrienta como en el viernes santo, pero sí con idéntica realidad y efectividad, aunque bajo el velo del signo cúltico, es decir, según la forma de culto en la que, por medio de ritos simbólicos, se vuelve a renovar y a hacer realidad, a través de los tiempos, una acción de Dios ocurrida en un momento determinado. Del mismo modo que hoy se reactualiza el sacrificio de Cristo, ocurrido hace dos mil años [171].

Si se pregunta por qué no quiso Cristo realizar sólo el sacrificio del viernes, sino dejarnos su memorial y reactualización del jueves, sólo hay una respuesta: el amor: porque nos amó hasta el fin. Toda la liturgia no es sino un acto del amor de Jesucristo. Un fuerte latido de su corazón.

Fecha de la Pascua de Jesús.—Ha sido muy discutido este punto y ha dado ocasión a grandes contiendas en la Iglesia.

La ley mosaica, como antes se ha dicho, prescribía que el cordero pascual debía ser inmolado al atardecer del 14 de Nisán y comido aquella misma noche. Conjugando esta ordenación con el relato de los sinópticos, se podría concluir que Cristo murió en la tarde del 15 de Nisán. Mas por San Juan (18,28) se ve claramente que los judíos no habían comido la Pascua el día en que Cristo fué crucificado. Tal día fué el de su preparación. Además, el primer día

[171] E. LOHR, *El Año del Señor* II (ed. Atenas, Madrid 1955) p.408s.

de la fiesta pascual, 15 de Nisán, era un día de descanso sabático, en el cual no era legal que se tuviera un juicio. Los sinópticos (Mt 27,32; Mc 15,21 y 46; Lc 22,26; 23,56) mencionan otras varias actitudes que también parecen incompatibles con su posición de que el día en que murió Jesucristo fuese el primer día de la fiesta pascual.

Los sucesos debieron de ocurrir del modo siguiente:

Jesús y los apóstoles celebraron la Pascua al anochecer del 13 de Nisán, cuando comenzaba el día 14 de Nisán en el calendario oficial; fué crucificado Cristo hacia el mediodía del 14 de Nisán; la Pascua de los judíos comenzó una hora o dos después de la muerte del Salvador. Para explicar este desconcierto, unos suponen que Cristo anticipó la Pascua para sí y para los suyos por propia autoridad (Fouard, Le Camus), hipótesis que en ciertos medios litúrgicos agrada sobremanera, pues da a entender que Cristo celebró en aquella ocasión *su* propia Pascua. No la antigua Pascua, sino la nueva Pascua cristiana; no la figura, sino su plena realidad. Otros proponen que Cristo se adhirió a un cómputo fariseo más bien que sacerdotal y saduceo (Vosté, Prat); siguió el cómputo lunar de los galileos (Lagrange, Braum). Todas estas suposiciones pudieron haber sucedido. Se tendría así una bella coincidencia no falta de simbolismo: instituyó la eucaristía con aquellos que celebraban la Pascua al comenzar el día 14 de Nisán, es decir, al atardecer del 13 de Nisán; y murió en el Calvario cuando se sacrificaban los corderos para la celebración de la Pascua de los que la celebraban en la tarde del 14 de Nisán, es decir, el comienzo del día 15.

Lo importante es que, ya desde el comienzo, tanto los apóstoles como la Iglesia de los primeros siglos interpretaron las palabras y el proceder de Jesús en la última cena como la presencia real de su pasión y de su muerte, como banquete y sacrificio pascual. Si continuamos haciéndolo tal como el Señor nos lo ordenó, es porque en ese pan que partimos y en ese vino con que llenamos el cáliz, se reactualiza el sacrificio del nuevo Cordero pascual: *Pascha nostrum immolatus est Christus*. Todas las veces que comiereis este pan y bebiereis este cáliz, anunciaréis la muerte del Señor, *donec veniat* (1 Cor 11,26).

Pascua de la Iglesia

La Pascua en la Iglesia fué y sigue siendo la celebración del sacrificio eucarístico. Los Hechos de los Apóstoles nos describen las primeras reuniones de los cristianos así: «Todos acordes acudían con asiduidad al templo, y *partían el pan* en las casas, y tomaban su alimento con alegría y sencillez de corazón» (Act 2,46).

Resulta hoy difícil determinar cuándo se celebró una fiesta anual que tuviera por objeto la resurrección del Señor. Sin duda alguna, en todos los lugares conmemorarían los fieles este gran acontecimiento de la vida cristiana. Pero documentos sobre el particular no existen hasta el siglo II.

En un principio, como afirman los Hechos de los Apóstoles, las primeras comunidades cristianas seguirían celebrando las fiestas judías, pero de un modo cristiano, con la celebración de la eucaristía. En la Pascua conmemorarían también el sacrificio pascual de los judíos, el paso del mar Rojo y el sacrificio y resurrección del Señor: *Pascha nostrum immolatus est Christus.*

Hacia el año 120, en el pontificado de Sixto I, se nota en Roma una modificación importante. No sólo se relega la conmemoración de la Pascua judía a un lugar secundario, para dar más importancia a la conmemoración de la resurrección de Cristo, sino que se fija para su conmemoración un domingo, el domingo más próximo a la Pascua judía [172].

DOMINGO, PASCUA SEMANAL

Según la opinión general, en el cristianismo la celebración del domingo es históricamente anterior a la fiesta anual de Pascua. El domingo es la forma original de la celebración periódica del misterio de la resurrección del Señor. El evangelio apócrifo de San Pedro (90-120), producto de un cristianismo popular, narra la resurrección del Señor, hablando del domingo, como los cristianos del siglo IV, por ejemplo, podrían hacerlo refiriéndose a la noche pascual.

Después se ha perdido mucho en la conciencia de los fieles de este carácter pascual del domingo. En realidad viene a ser la celebración del domingo en la semana lo que es la celebración de la fiesta de Pascua en el año litúrgico. Como la Pascua, el domingo es también una teofanía, una manifestación del Señor a los suyos (Io 20,1.19.26). Cada domingo, el Señor resucitado se aparece a los suyos *in mysterio*, bajo el velo del sacramento. El se manifiesta auténticamente a la asamblea de los fieles y les otorga sus gracias pascuales. Todos los domingos anticipa el Señor su retorno definitivo en medio de la Iglesia. El Señor de la parusía, al que la Iglesia aclama cuando canta: *Benedictus qui venit in nomine Domini...*

Celebrar el domingo, santificar el día del Señor, es comenzar a vivir verdaderamente la vida del cielo en contacto vivificante con el Cristo-Kyrios.

El domingo renueva en nosotros el ardor de la caridad cristiana, atiza el fuego del Espíritu de la unidad. Por eso nos invita al banquete dominical, a la celebración del memorial de la caridad de Cristo. La sinaxis dominical es como una preliberación del banquete nupcial en el reino de los cielos, una pregustación de las alegrías de la unión celeste. De tal modo que San Hilario escribía a un cristiano que no ayunase en este día de la semana ni orase de rodillas, *ne festivitatem spiritualis beatitudinis impediat* [173].

Nuestra santificación del domingo estará siempre y necesaria-

[172] EUSEBIO, *Hist. Eccl.* l.5 c.24: PG 20,505. La *Epistola Apostolorum* (130-140) habla explícitamente de un aniversario litúrgico del misterio de la resurrección.

[173] *Prol. in Psalmos* 12: PL 9,240. Otros Padres más antiguos se expresan en el mismo sentido.

mente en función de nuestra fe pascual y de nuestra vida cristiana. Sólo el cristiano puede comprender la santidad del domingo, su libertad espiritual, su liturgia trascendente y su reposo contemplativo[174].

Se comprende fácilmente que todos estos elogios del domingo es en atención a la celebración del misterio eucarístico, que se celebra en el día de la semana en que se verificó la resurrección del Señor.

Al extenderse la celebración del sacrificio eucarístico a todos los días de la semana, se ha de decir lo mismo de ellos; mas siempre quedará el domingo como el día de la asamblea parroquial por excelencia, a causa del precepto dominical y por ser el día de la semana en que resucitó el Señor.

Fecha de la celebración de la Pascua

Estas ideas que hemos expuesto acerca de la celebración del domingo son las que triunfaron en la determinación de la fecha de la celebración anual de la Pascua.

En un principio existieron dos modos de computar la fecha de la Pascua: el asiático y el romano. La comunidad del Asia Menor, conforme a la tradición de los apóstoles Felipe y Juan, según decían, celebraban la Pascua el 14 de la luna de Nisán, independiente del día de la semana[175]. Esta coincidencia con la Pascua judía hacía que muchos participasen también en los ritos judíos.

Las iglesias occidentales, por el contrario, según la tradición romana, que hacía remontar hasta San Pedro, celebraban la Pascua el domingo inmediato al 14 de Nisán, y en su conmemoración aparecía en primer plano la resurrección del Señor.

Pronto apareció la contienda sobre cuál uso había de prevalecer. Los primeros síntomas aparecieron en el pontificado del papa Aniceto (hacia el año 150). Para deliberar sobre esta cuestión fué a Roma San Policarpo de Esmirna, que trató de persuadir al papa de la prevalencia del uso cuartodecimano. Aunque nada consiguió, se marchó San Policarpo en muy buenas relaciones. En Roma se le agasajó convenientemente.

La controversia siguió viva y candente. Hacia el año 190, el papa Víctor quiso dirimirla, y convocó diversos sínodos en varias provincias, que dictaminaron en su favor, excepto el de los obispos del Asia Menor, especialmente el de Efeso, cuyo obispo tuvo frases irreverentes para la persona del pontífice. El papa tomó una solución enérgica y amenazó con la excomunión a las iglesias del Asia Menor. No se llegó a ejecutar tal medida a causa de la intervención de varios obispos, entre ellos San Ireneo de Lyón, que intercedieron ante el papa para que no excluyera de la comunión con la Iglesia a aquellas feligresías que contaban con muchos años de existencia y algunas eran de origen apostólico. Mas los asiáticos adoptaron el uso romano.

La larga disputa entablada acerca de qué fecha era más apropiada para la celebración de la Pascua se vió sumariamente resuelta en favor de la solemnidad del domingo de Pascua. Y la razón de esto fué porque tal día de la semana se consideró desde el principio como el «día de la resurrección», pero no sólo en un sentido puramente histórico, sino como la verificación de la obra redentora de Dios, como el fundamento de su reino, que es la Iglesia; como el comienzo de una nueva era... La *Kyriaké* es exactamente el símbolo de la nueva vida en Cristo.

174 Seudo Atanasio, *De sab. et circumc.* 5: PG 28,140.
175 Eusebio, *Hist. Eccl.* V 23.

Suprimido el uso de los cuartodecimanos, sobrevino una segunda contienda. Todos habían convenido en que la Pascua había de ser celebrada en domingo; pero, ¿cuál? Unas iglesias, como las de Siria y también algunas occidentales, eligieron el domingo siguiente a Nisán, por lo cual la Pascua ocurría a veces antes del equinoccio de primavera. En Roma, y también en Alejandría, se comenzó a calcular la Pascua desde el siglo IV con cómputos propios, de forma que nunca cayese la Pascua antes del equinoccio. Pero entre Roma y Alejandría existían algunas divergencias: Roma seguía el ciclo de Hipólito, y Alejandría, el de Anatolio. Para dirimir estas dificultades intervino el concilio de Nicea (325). No se conserva ningún decreto sobre el particular; pero se conservan dos cartas, una de los Padres del concilio a la Iglesia de Alejandría y otra del emperador Constantino a todos los obispos, en la que les exhortaba a que adoptasen la costumbre seguida en Roma y en Alejandría. De estas cartas y del testimonio de San Atanasio se deduce que

la Pascua había de caer siempre en domingo;

que no había de ser celebrada el mismo día de la Pascua judía;

que ha de fijarse la fecha del primer domingo después del 14 de Nisán, computado no con el sistema judío, sino de forma que no pueda anticiparse nunca al equinoccio de primavera.

Se determinó que el arzobispo de Alejandría, donde eran muy florecientes los estudios astronómicos, anunciase cada año la fiesta de Pascua.

No obstante tantos esfuerzos, no se logró un cálculo completo. Después de la aparición del cómputo de Dionisio el Exiguo se consiguió una determinación más completa de la fecha de la Pascua; mas hasta la reforma del calendario por Gregorio XIII no se consiguió esto con mayor perfección. Todavía hoy se habla de una nueva reforma del calendario, en el sentido de que no existan fiestas movibles. De esto se ha hablado mucho.

Pentecostés

Ciertamente existe una relación estrecha entre los acontecimientos relatados por San Lucas en el capítulo 2 de los Hechos de los Apóstoles y la fiesta de Pentecostés. Mas no puede llegarse a la conclusión de que tal fiesta se celebrase en la liturgia cristiana en la época en que San Lucas escribía eso. En el Nuevo Testamento se menciona la fiesta de Pascua en sentido cristiano (1 Cor 5,7-8); pero, cuando se menciona Pentecostés en los libros del Nuevo Testamento, sólo se hace para evocar fechas relacionadas con la fiesta judía (Act 20,16; 1 Cor 16,8).

Pentecostés en el Antiguo Testamento.—El nombre procede del judaísmo helenista (Tob 2,1; 2 Mac 12,32) y se designaba con él la fiesta judía que los hebreos denominaron con el nombre de «fiesta de las semanas» (Ex 34,22; Dt 16,10 y 16; 2 Reg 8,13; Num 28,26). En Ex 23,16 se la llama también «fiesta de las mieses», por celebrarse después de un número fijo de siete semanas, contando desde la fiesta de la Pascua.

Desde su origen tuvo un carácter de fiesta agrícola, en la que se hacía la ofrenda de las primicias, y es bastante probable que procediese de la religión cananea y hubiese sido admitida en el yaveísmo. De todas formas, el pueblo hebreo le dió una solemnidad grande. El libro del Deuteronomio la cuenta, juntamente con las

fiestas de la Pascua y de los Tabernáculos, como una de las fiestas mayores del pueblo hebreo; pero en la estimación general se la consideraba en un rango inferior a las otras dos. En realidad venía a ser como la clausura de los cincuenta días inaugurados por la fiesta pascual.

En tiempo de Jesucristo todavía perduraba su carácter agrícola, pero con tendencia a ser como la clausura de los cincuenta días pascuales. El libro de los *Jubileos* (apócrifo) señala también la consideración de la fiesta de Pentecostés como recuerdo y monumento de la alianza de Yavé con Israel; y en el siglo II de nuestra era, cuando la peregrinación a Jerusalén había sido impedida por la destrucción de la Ciudad Santa, el sentido campestre que originariamente tuvo tal fiesta se cambió en un aniversario de la promulgación de la Ley en el Sinaí.

Pentecostés en el Nuevo Testamento.—No aparece en él, como se ha dicho, ninguna alusión a una fiesta cristiana. Las veces que es mencionada en sus libros se refieren a la fiesta judía que los grupos judío-cristianos acostumbraban a celebrar en el templo (Act 20,16; 1 Cor 16,8).

Pentecostés en los primeros siglos de la Iglesia.—Es difícil precisar en qué momento nació la fiesta cristiana de Pentecostés. Los documentos más antiguos designan con este término el período de gozo iniciado por la celebración de la eucaristía al fin de la vigilia pascual, y que duraba hasta los cincuenta días después de Pascua. Los escritores cristianos que la mencionan están acordes en afirmar que estos días se asemejan al domingo, y por eso ni se ha de ayunar ni se ha de orar de rodillas [176]. Mas, en esos testimonios, Pentecostés no equivale a lo que nosotros hoy designamos con esta palabra, sino a toda la cincuentena después de Pascua; por eso es un tiempo de gran alegría. Al recuerdo de la resurrección se unía también el de la ascensión y el de los dones del Espíritu Santo [177].

Es posible que a esta unión de las dos fiestas: Ascensión y Pentecostés, haya concurrido el recuerdo de la alianza en el monte Sinaí, según solían hacerlo hacia fines del siglo I algunas comunidades de los esenios. La Iglesia pudo haber desarrollado estos temas y oponer al don de la ley el don del Espíritu Santo, y a la ascensión de Moisés al monte, la ascensión de Cristo a los cielos. En algunos lugares, como España, el recuerdo de la Ascensión prevaleció sobre el de Pentecostés; por eso el concilio de Elvira (313) hubo de sancionar tal costumbre de clausurar el tiempo pascual con la fiesta de la Ascensión [178].

[176] Cf. *Quaest. et Resp. ad orthodoxos*, entre las obras espúreas de San Justino: PG 6,1364-1365; TERTULIANO, *De corona* 3: PL 2,79-80; *De oratione* 23: PL 1,1191-92; *De baptismo* 19; *Sources Chretiennes*, 35 (Paris 1952) p.93-94.

[177] EUSEBIO DE CESAREA, *De solemnitate paschali*: PG 24,700; *De vita Const.*: PG 20,1220; SAN J. CRISÓST., *Serm. de Pent.*: PG 50,463; SAN AMBROSIO, *De apol. proph. David* 8,42; SAN LEÓN MAGNO, 75,76; SAN MÁXIMO, *Serm. in festo Paschae*: PL 57,377; SAN AGUSTÍN, *Serm.* 269,1...

[178] HEFFELE-LECLERCQ, *Hist. des conciles* I p.1.ª p.245. Es posible que en este eclipse

Contribuyó mucho a la solemnidad de esta fiesta la administración del bautismo en la noche precedente, cuyo formulario se calcó en el de la vigilia pascual. En la actualidad, tal vigilia ha sido suprimida por el nuevo *Ordo* de la Semana Santa.

El introito y el ofertorio de la misa diurna han sido tomados del salmo 67, *Exurgat Deus;* por lo cual algunos han denominado este salmo como el propio de Pentecostés. La secuencia *Veni, Sancte Spiritus,* atribuída al arzobispo de Cantorbery Esteban de Langton († 1228), suplantó a otra prosa no menos bella y popular: *Sancti Spiritus adsit nobis gratia,* compuesta por Notkero Bálbulo, que, al oírla por vez primera Inocencio III, le causó tal devoción, que se maravilló de que su autor no estuviese aún canonizado. El prefacio de la misa tenía otra conclusión en los sacramentarios gelasianos y leonianos; la conclusión actual se debe a San Gregorio, y la tomó de un antiguo prefacio pascual.

En el medievo, siempre tan inclinado a dramatizar lo más posible los ritos sagrados, se hacía llover durante el canto de tercia o de la secuencia una gran abundancia de rosas u otras flores, y hasta bolitas de estopas encendidas, para imitar las lenguas de fuego de que hablan los Hechos de los Apóstoles. Por eso se designó a esta fiesta con el nombre de «Pascua rosada». En otras iglesias se echaban a volar palomas y otras aves. Se sabe que una de estas palomas se posó un día de Pentecostés en las espaldas de San Francisco de Sales, como se cuenta en su biografía.

En un principio, la cincuentena pascual se terminaba con la fiesta de Pentecostés, e inmediatamente comenzaban los ayunos de las témporas de verano. Luego se prolongó la solemnidad de Pentecostés por uno o dos días, y, finalmente, en la segunda mitad del siglo VI se extendió a toda la semana. Esta prolongación obedeció a una imitación más perfecta de la fiesta pascual. Los simbolistas medievales la interpretaron como un honor a cada uno de los siete dones [179].

Domingos después de Pentecostés.—Es el período más largo del año litúrgico y, aparentemente, el más pobre. En realidad debería ser el tiempo de la gran cosecha espiritual. Toda la semilla caída en el alma desde el Adviento hasta Pentecostés habría de crecer lozana y madurar en este período tranquilo, en el que la Iglesia nos da cada domingo un formulario nuevo muy rico y profundo.

El año litúrgico está constituído por dos grandes períodos: Adviento-Pentecostés y Pentecostés-Adviento, que conmemoran las dos misiones divinas: la del Verbo y la del Espíritu. La primera está consagrada al misterio de Cristo; la segunda, al misterio de la Iglesia. Pero, así como no hay división en la Trinidad beatísima ni oposición en las dos misiones divinas, así tampoco hay en estos dos períodos división ni oposición; y como la misión del Hijo pre-

de la fiesta de Pentecostés haya influído el hecho de que los montanistas afirmaban que el Espíritu Santo sólo había descendido sobre Montano.

179 AMALARIO, *De eccl. off.* l.4 c.29.

para la misión del Espíritu (más aún, en la misión del Espíritu el Hijo continúa y extiende su obra en el mundo), del mismo modo el primer período del año litúrgico prepara al segundo y continúa en él.

El misterio de Cristo no es otra cosa que el misterio de la Iglesia; o, si se quiere, este misterio de la Iglesia es el mismo misterio de Cristo, que se hace continuamente presente y que en cierto modo llega a ser también el misterio del hombre. Precisamente la participación del hombre en el misterio cristiano se realiza mediante el don del Espíritu.

Esto nos hace ver cómo la primera parte del año litúrgico tiene un carácter principalmente dogmático, y la segunda preferentemente moral.

Historia de este período.—La organización litúrgica de este período es algún tanto tardía. El sacramentario Leoniano sólo trae una colección muy abundante, entre los que el celebrante puede escoger el que más le agrade.

El primer período de sistematización de este tiempo litúrgico se encuentra en el Gelasiano, en el que aparecen unos 16 formularios para los domingos después de Pentecostés, y corresponden a los que trae el Misal actual, desde el quinto hasta el vigésimo. Estos domingos han causado siempre la admiración de los liturgistas no sólo por su bella forma, sino también por su contenido doctrinal, tan profundo y expresivo.

Una organización más regular se encuentra en el evangeliario de Murbach, en donde aparecen agrupados los domingos alrededor de la fiesta de algún santo importante, como San Pedro y San Pablo, San Lorenzo, San Cipriano, San Miguel. En los tiempos carolingios se abandona este sistema y se enumeran simplemente como domingos después de Pentecostés, y así se ha conservado en el Misal romano; mas en algunos comentarios al mismo, como el *Liber sacramentorum*, del cardenal Schuster, se hace mención del orden antiguo.

Los formularios de los domingos primero y décimoctavo son de cuño más moderno, ya que en un principio estos dos domingos eran *vacans*, por haberse celebrado en la noche anterior la *pannujis* vigiliar de las témporas de verano y de otoño.

Fiesta de la Santísima Trinidad

Toda la liturgia, y por lo mismo también el año litúrgico, es un homenaje continuo a la Santísima Trinidad. En ella sus fórmulas y sus ritos evocan multitud de veces que todo nos viene del Padre por el Hijo en presencia del Espíritu Santo, y del mismo modo vuelve otra vez al Padre.

Durante los ocho primeros siglos del cristianismo no se echó de menos una fiesta en honor de la Santísima Trinidad, y, aunque se introdujo en el siglo VIII en las Galias y se reafirmó en el siglo X, Roma siempre fué reacia a admitirla. En el siglo XII, el papa Ale-

jandro III escribía al obispo de Terdon que Roma no la admitía, porque cada domingo, más aún, cada día, se celebra la memoria de la Trinidad en la Unidad. Mas el pueblo galo y germano continuó celebrándola, y, por fin, Juan XXII, papa de Aviñón, la aprobó y la extendió a la Iglesia universal en 1334, y la fijó en la octava misma de Pentecostés. El primer *Ordo romanus* que habla de ella es el XV, redactado por Amelio († 1399).

Tal día se celebró en Occidente a principios del siglo VI, y por influencia bizantina, una fiesta en honor de todos los santos, que duró muy poco tiempo.

Como muchas iglesias no celebraban la *pannujis* vigiliar, se encontraron con que no tenían un formulario apropiado para tal domingo; de ahí que eligiesen el que había compuesto Alcuino entre las misas que compuso para sus monjes de Fulda, en el cual se hacía una exposición muy explícita del misterio de la Santísima Trinidad.

Se ha creído durante algún tiempo que el autor de la misa de la fiesta de la Santísima Trinidad fué el franciscano Juan Peckham, arzobispo de Cantorbery († 1292); pero esto no es cierto, porque un siglo antes existía ya en un códice de Einsiedelns. Mayor probabilidad tiene la opinión que la atribuye a Esteban, obispo de Lieja († 920), que fué quien la introdujo en aquella ciudad.

Principalmente se presenta a la Santísima Trinidad, tanto en el oficio como en la misa, en su vida intratrinitaria, y, por lo mismo, en su aspecto más abstracto, cosa que Roma siempre alejó de las fiestas litúrgicas, pues tuvo siempre muy presente que el objeto de una fiesta ha de ser un acontecimiento histórico de nuestra salvación o, a lo sumo, una idea, pero concretizada en uno o más sucesos, de la historia de nuestra redención.

Corpus Christi

Alrededor del año 1000 se despertó un gran entusiasmo eucarístico, debido, en parte, a la defensa que plumas ortodoxas hubieron de hacer frente a ciertas doctrinas en torno al misterio eucarístico. Este ambiente fué muy propicio al establecimiento de una fiesta en honor del Santísimo Sacramento. Pero el motivo inmediato lo dió la revelación que tuvo Santa Juliana de Lieja (1193-1298), en la que se le apareció un disco luminoso con una franja oscura, y entendió que el disco luminoso significaba el año litúrgico, y la franja oscura el vacío que se encontraba en él por la ausencia de una fiesta en honor del santísimo cuerpo de Cristo. Santa Juliana dió cuenta de tal visión a su confesor, quien a su vez manifestó a varios teólogos con el fin de indagar su parecer, entre los que se encontraban dos que luego habían de tener gran importancia en la institución de tal fiesta en la Iglesia universal: el provincial de los dominicos Hugo de Thierry y el arcediano de Lieja Santiago Pantaleón. El último insistió ante el obispo Roberto para que la

estableciese en la diócesis de Lieja, y así lo hizo en 1246, fijando su celebración el jueves después de la octava de Pentecostés.

Años más tarde, Hugo de Thierry fué creado cardenal y legado pontificio en las Flandrias, donde confirmó y prescribió esta fiesta. Santiago Pantaleón subió al trono pontificio con el nombre de Urbano IV, y, cosa paradójica, él que antes intercedió ante el obispo de Lieja para que introdujese tal fiesta en la diócesis, ahora, al interceder el obispo de Lieja para que la extendiese a toda la Iglesia universal, puso algunos reparos y no se determinaba a hacerlo.

Por aquella época tuvo lugar el hecho milagroso sucedido en Bolsena, según el cual un sacerdote peregrino sintió grandes dudas acerca de la presencia eucarística al celebrar la misa en la iglesia de Santa Cristina, y de la hostia consagrada salieron algunas gotas de sangre que mancharon el corporal. Al conocer el papa Urbano IV tal suceso, quiso ver los corporales, y mandó traerlos a Orvieto, donde se encontraba, y allí se han conservado desde entonces, en un relicario de metales preciosos y esmaltes, obra de Ugolino de Vieri y sus alumnos (1338), en una capilla de la magnífica catedral.

Aquel prodigio determinó al papa a establecer en la Iglesia universal la fiesta del Corpus, y así lo hizo por medio de la bula *Transiturus de hoc mundo*, firmada en Orvieto. Pero Urbano IV murió en seguida, y la bula no tuvo el efecto apetecido. Cincuenta años más tarde, Clemente V confirmó la bula de Urbano IV y la introdujo en las *Constituciones Clementinas*, publicadas en 1317 por Juan XXII, y de este modo la bula *Transiturus* tuvo pleno valor, y con ella la institución de la fiesta del Corpus Christi, que tanto había de entusiasmar en los siglos posteriores a toda la Iglesia, especialmente en los países meridionales.

En realidad, el *Natale calicis* del jueves santo era y es una fiesta en honor de la santísima Eucaristía; mas las circunstancias de la solemne conmemoración de la pasión y muerte de Cristo y otros ritos de la Semana Santa impedían que tal celebración quedase plenamente revalorizada en todo su esplendor como una verdadera fiesta.

Antes del oficio compuesto por Santo Tomás de Aquino existió uno encargado por la misma Santa Juliana a un agustino de Lieja, pero sólo tuvo carácter local. El oficio compuesto por Santo Tomás es una obra maestra de doctrina teológica, de gusto literario y de afectuoso reconocimiento al amor de Dios. Por amor a la tradición se sirvió el santo Doctor de antífonas, lecciones y responsorios que ya estaban en uso en otras iglesias particulares.

La procesión.—En general, la procesión con el Santísimo Sacramento en la fiesta del Corpus no se hizo obligatoria hasta el siglo xv. Desde esa fecha ha sido en muchos lugares la nota distintiva de esta fiesta, hasta tal punto que en no pocas iglesias, incluso catedrales, se ha dejado de celebrar la misa solemne por dar mayor realce a la procesión, lo cual es una inversión de valores.

La procesión del Corpus se debió a un instinto popular y surgió espontáneamente antes de que la prescribiese la jerarquía eclesiástica. Las primeras que se celebraron tuvieron lugar, al parecer,

en Colonia hacia el año 1279; más tarde aparecieron en Wurzburgo y en Augusta. En el siglo XIV hablan de ella, como introducida por inspiración divina, los cánones del concilio de Sens y del de París [180].

Al principio se llevó el Santísimo Sacramento oculto en la píxide; luego se quiso ver la hostia consagrada, y aparecieron las custodias u ostensorios, de los que en toda la cristiandad se conservan ejemplares maravillosos por su riqueza y su arte. Sólo en España hay una colección que causó honda admiración a quienes tuvieron la ocasión de verla en la exposición que se abrió en Barcelona con motivo del XXXV Congreso Eucarístico Internacional, cuyos ejemplares más característicos han sido recogidos por el conservador del Museo Diocesano de Barcelona, don Manuel Trens [181].

Fiesta del Sagrado Corazón de Jesús

La devoción al Corazón de Jesús ha existido siempre en la Iglesia, como lo demuestran los escritos de los Santos Padres. Mas en la Edad Media se revistió de unos caracteres especiales, principalmente en el monasterio de Hefta, donde vivían unas religiosas que profesaban la regla de San Benito. Dos de éstas nos dejaron escritas sus «revelaciones»: Santa Matilde y Santa Gertrudis, en las que manifiestan un aprecio singular por esta devoción. En Alemania, en general, encontró un terreno muy propicio, pues no sólo en Hefta, sino entre las comunidades dominicanas de Colmar y de Schonensteinbach y en las cartujas de Tréveris, Estrasburgo y Colonia arrancó grandes entusiasmos, que trascendieron los muros de los respectivos monasterios hasta lograr una gran popularidad.

Ya en esa época aparecen imágenes que representaban el mismo Corazón abierto por la lanza y rodeado de llamas o sólo con el anagrama JHS; o también rodeado de dos manos y de dos pies taladrados.

La Compañía de Jesús siempre se manifestó gran propagadora de esta devoción. La primera iglesia que se levantó en honor del Corazón de Jesús se debe a los jesuítas que fueron a misionar en 1585 a Cuaraparay (Brasil).

El oficio litúrgico del Corazón de Jesús.—Antes de que Santa Margarita María de Alacoque ingresase en Paray-le-Monial, San Juan Eúdes obtuvo del obispo de Rennes, el 8 de marzo de 1670, la facultad de celebrar solemnemente cada año el 31 de agosto la fiesta del Sagrado Corazón de Jesús en las casas de la Congregación religiosa fundada por él. Muchas otras diócesis imitaron el ejemplo del obispo de Rennes, no sólo en Francia, sino también en Italia y Alemania.

A los entusiasmos de los miembros de la Congregación de San Juan Eúdes se unieron muy pronto los del monasterio de la Visitación de Paray-le-Monial, motivados por las revelaciones de Santa Margarita María de Alacoque († 1690). De allí partieron las prime-

[180] MANSI, 25,647.
[181] *Las custodias españolas* (ed. Lit. Españ., Barcelona 1952).

ras peticiones hechas a la Santa Sede para que se instituyese una fiesta en honor del Corazón de Jesús en toda la Iglesia. Se hicieron, respectivamente, estas peticiones en 1687, en 1697 y, sobre todo, en 1729, cuando era promotor de la fe el cardenal Próspero Lambertini, que luego fué papa con el nombre de Benedicto XIV; pero todas estas peticiones tuvieron un resultado negativo. En 1765 se reanudaron estas peticiones por parte de los obispos de Polonia, y fueron atendidas favorablemente, fijándose la fiesta el viernes después de la octava del Corpus Christi, que, según las revelaciones de Santa Margarita María, era el día elegido por el mismo Cristo.

Desde entonces ha tenido la fiesta tres oficios distintos. El primero en tiempo de Clemente XIII; giraba alrededor de la idea fundamental del amor de Cristo, que le había llevado a sufrir y morir por los hombres e instituir la sagrada eucaristía. La antífona del salmo invitatorio en maitines decía: *Christum pro nobis passum, venite adoremus.*

El segundo ponía más de relieve el corazón carnal de Cristo como objeto sensible de la fiesta, pues los adversarios de la devoción del Corazón de Jesús utilizaban el primer oficio para atacarla, diciendo que la Iglesia quería honrar el corazón espiritual y metafísico de Cristo, no su corazón carnal. Lo cual movió a la Sagrada Congregación de Ritos a encargar al cardenal Boschi otro oficio, que fué aprobado el 21 de enero de 1768, pero sin abolir el primero.

El tercero, que apareció en 1928 y suplantó a los otros dos, hace resaltar más la idea de la reparación debida por los fieles a causa de los pecados.

Las ideas centrales de todos estos oficios son exactas y legítimas, pero en los dos primeros quedaban incompletas. En el tercero se aúnan maravillosamente, formando un conjunto tan armonioso y de tan profundo sentido doctrinal y místico, que viene a ser una verdadera joya de formularios litúrgicos y un verdadero descanso para el espíritu.

Esta fiesta no apareció con todo el rango de que goza hoy en el año litúrgico. Clemente XIII la estableció oficialmente, pero sin obligarla a toda la Iglesia. Pío IX la extendió a toda la cristiandad, y Pío XI la elevó a la categoría de primera clase con octava privilegiada, que recientemente ha sido suprimida por las nuevas rúbricas, igual que otras muchas octavas; mas la fiesta se ha dejado en toda su solemnidad.

La devoción al Corazón de Jesús y la vida litúrgica.—No puede dudarse un solo instante de que en la piedad cristiana ocupa un lugar muy destacado la devoción al Corazón de Jesús. La misma jerarquía de la Iglesia la confirma, promueve e intensifica cada día más. Sin embargo, algunos no han visto con buenos ojos ese entusiasmo por tal «devoción»; más aún, la han considerado nociva al verdadero espíritu eclesial y litúrgico, porque para muchos de esos «devotos» del Corazón de Jesús quedan desapercibidas las grandes fiestas del año litúrgico, como Pascua, Pentecostés... Aunque esto no se puede negar, por ser bien evidente, sin embargo, en nada se opone la devoción al Corazón de Jesús a un espíritu eminentemente litúrgico.

Tenemos el caso bien evocador de Santa Gertrudis, en cuya espiritualidad, bien litúrgica, aparece siempre con gran relieve el Corazón de Jesús. Pero siempre bien ordenado. Tal vez sea el caso de Santa Gertrudis el más indicado para servir de modelo en este aspecto. En el fondo, la parte que el Corazón de Jesús tiene en las relaciones de Santa Gertrudis con Dios y en su modo de ver todas las cosas es simplemente aquella misma parte que la liturgia inculca con suma fuerza y vigor ser la parte que Cristo tiene como cabeza y mediador con respecto a Dios y nosotros, por el cual tenemos el único acceso a Dios y por cuyo medio nos vienen todas las gracias de Dios. Es simplemente el *Per Christum Dominum nostrum* de la liturgia. Sólo que en la espiritualidad gertrudiana está concretizado en el símbolo del Corazón de Jesús, con una fuerte acentuación del amor inmenso y gratuito de Cristo para con los hombres, como último dinamismo y última explicación de toda su obra redentora, sacerdotal y mediadora [182]. Es lo mismo que siglos más tarde escribió el piadoso cardenal Pie: «El culto del Sagrado Corazón es la quintaesencia del cristianismo, el compendio y sumario de toda la religión. El cristianismo, obra de amor en su principio, en su progreso y en su consumación, con ninguna otra devoción se identifica tan absolutamente como con la del Sagrado Corazón» [183].

Toda la acción litúrgica, como hemos dicho, es obra del Corazón de Jesús considerado como símbolo de su amor, pues a su amor sólo se debió la reactualización de su sacrificio bajo los signos sensibles de un rito litúrgico: *in finem dilexit eos.*

Fiesta de Cristo Rey

La fiesta de Epifanía puede ser considerada como una fiesta de Cristo Rey. A Cristo recién nacido llegan los Magos a adorarlo como rey de los judíos. La liturgia de ese día recoge este aspecto y nos presenta al divino Infante de Belén como al «Señor que tiene en sus manos el reino, el poder y el imperio» (introito de la misa del día de Epifanía).

En Pascua canta también la liturgia la realeza de Cristo: doblega, dice, todos los imperios que le ofrecen resistencia: *curvat imperia*, y triunfa de la muerte y del dominio y tiranía de Satanás.

En la Ascensión celebra su entrada triunfal en los cielos y su trono a la derecha del Padre, como rey de un reino que no tendrá fin: «Tú penetras en los infiernos, rompes las cadenas de los cautivos y, glorioso triunfador, vuelves a ocupar tu puesto a la diestra del Padre» (3.ª estrofa del himno de vísperas). «¡Oh Rey de la gloria, Señor de las virtudes, que subiste hoy triunfante más allá de los cielos, no nos dejes huérfano; envíanos al Espíritu de verdad que el Padre nos prometió» (antífona del *Magnificat*).

Y en multitud de textos litúrgicos afirma la liturgia y celebra la realeza de Cristo en todo el año litúrgico. Por eso, cuando se hablaba de la institución de una fiesta en honor de Cristo Rey, algunos liturgistas pusieron sus reparos, pues muchas fiestas del año litúrgico celebraban la realeza de Cristo.

Mas, examinadas todas las circunstancias, la institución de una

182 VAGAGGINI, o.c., p.760.
183 Obras III p.48.

fiesta en honor de Cristo Rey fué muy oportuna, y con ello la Iglesia no hacía otra cosa que seguir su tradición. Así como en los tiempos pasados varias fiestas litúrgicas tuvieron su origen en la aparición de algunos errores, a los que se quería rebatir de un modo categórico instituyendo una fiesta cristiana antagónica a los mismos, así también la Iglesia de nuestros tiempos creyó muy conveniente oponer a la ola de laicismo, liberalismo y estatolatría que se cernía sobre la cristiandad, además de su doctrina legítima y autorizada, una fiesta en la que de un modo especial se celebrase a Cristo como Rey, ya que El es rey por derecho propio, por la unión hipostática y por derecho de conquista, y goza de la triple potestad que lleva consigo el poder regio: legislativa, judicial y ejecutiva, y se extiende su reinado a todas las cosas, principalmente a las espirituales, pero también a las temporales, incluso civiles, puesto que de su Padre recibió un dominio absoluto sobre todas las cosas creadas (encíclica *Quas primas*, de Pío XI, 11 de diciembre de 1925).

A la conjuración de las fuerzas del mal contra Cristo: *Reges terrae et principes... adversus Dominum et adversus Christum eius*, la Iglesia opone una redoblada confianza y sumisión en su divino Fundador: «A ti, ¡oh Príncipe de los siglos!; a ti, ¡oh Cristo, Rey de las gentes!; a ti te confesamos como único Señor de las inteligencias y de los corazones. Una turba criminal grita: ¡No queremos que Cristo reine! Pero nosotros, con nuestras ovaciones, Rey supremo te proclamamos» (1. y 2.ª estrofas del himno de vísperas).

Pío XI estableció la fiesta el día 11 de diciembre de 1925, cuando finalizaba el año santo. Desde entonces se ha celebrado en toda la cristiandad con gran entusiasmo. Algunos liturgistas propusieron que se colocase tal fiesta al fin del ciclo de Navidad o al fin del de Pascua. Indudablemente que el último era el más indicado, como fin del ciclo litúrgico Adviento-Pentecostés, cuyo carácter cristológico resalta en grado eminente; pero entonces se creyó más oportuno no fusionar esta fiesta con ninguna otra, con el fin de darle un carácter enteramente propio, y se fijó, por esto, el último domingo de octubre. El formulario litúrgico de la misa y del oficio es de los más logrados en los últimos tiempos.

Fiestas de la Cruz

En el calendario antiguo, la Iglesia universal celebraba en honor de la santa Cruz: las fiestas de la Invención, el 3 de mayo, y la de la Exaltación, el 14 de septiembre. En España se suele celebrar también la del Triunfo de la Santa Cruz.

En un principio sólo hubo una fiesta dedicada a la Santa Cruz, y se celebraba el 14 de septiembre, con una solemnidad tan grande como en las mayores fiestas de la Iglesia, sobre todo en Jerusalén, donde se celebró por vez primera. Eteria cuenta en su *Peregrinatio* los detalles de esta festividad. Se juntaban en una misma fiesta la de la Invención de la Santa Cruz y la de la Dedicación de las iglesias Martyrium y Anastasis, porque los dos hechos sucedieron el

mismo día. El concurso de fieles es grandísimo, y acudían hasta los monjes de Mesopotamia, Siria, Egipto y Tebaida; y también los seglares de toda clase y condición de remotas provincias. Santa María Egipcíaca acudió el año 380 y se convirtió. Cuando sólo acuden 40 ó 50 obispos, parecen pocos en comparación con otros años; y los que, sin una gran necesidad, se privan de tal solemnidad, se juzgan reos de un pecado grave. El adorno de las iglesias es como el de Pascua y Epifanía, y lo mismo la solemnidad de los ritos [184]. Pronto la conmemoración de la Dedicación de las dos iglesias pasó a un lugar secundario, pues el objeto casi único de tal fiesta lo llenaba la santa Cruz.

Se comprende fácilmente que esta celebración pasase a otros lugares en los que se tenía alguna partecita de la Veracruz. De modo especial se mostraron muy favorables a admitir esta fiesta las iglesias orientales.

En Roma se debió introducir hacia la mitad del siglo VII con la influencia de la dominación bizantina. De hecho se atribuye al papa Sergio (687-701) haber introducido en la liturgia romana el mostrar y adorar en ese día el fragmento de la Veracruz que se llevó a Roma en el reinado de Constantino [185]. En tal celebración, Roma imitó el culto que en Jerusalén se tributó a la santa Cruz, y todavía en el siglo XIII se continuaba celebrando el 14 de septiembre con gran solemnidad la adoración de la santa Cruz, igual que el viernes santo.

Sin embargo, en las iglesias galicanas, por una falsa interpretación, celebraban la Invención de la Santa Cruz el 3 de mayo y no el 14 de septiembre, como aparece en los libros litúrgicos de estilo marcadamente galicano.

Cuando se refundió el sacramentario Gelasiano con los libros litúrgicos de la liturgia galicana, y cuando ésta influyó en la liturgia romana, especialmente en la época carolingia e inmediatamente posterior, los libros litúrgicos romanos adoptaron también la fiesta de la Invención de la Santa Cruz (3 de mayo) y conservaron la que ya tenían del 14 de septiembre con el título de Exaltación de la Santa Cruz, al estilo de los griegos [186]. Mas a ésta se unió el recuerdo del hecho sucedido el año 635, cuando el emperador Heraclio Augusto derrotó a los persas e hizo restituir el sagrado leño a Jerusalén.

Se sabe que cuando Benedicto XIV quiso reformar el Breviario, se suscitó esta cuestión, y la congregación formada para ello se manifestó dispuesta a suprimir la fiesta del 3 de mayo, pero no se llegó a ninguna determinación [187].

De hecho, todos los historiadores, aunque difieren acerca del año, están acordes en afirmar que la santa Cruz se halló un 14 de septiembre.

Schuster hace notar que la fiesta de la Cruz del 14 de septiembre

[184] DUCHESNE, *Origines*... p.522.

[185] *Liber Pontificalis* ed. DUCHESNE, I 108.

[186] Alejandro de Chipre (s.VI) designa a esta fiesta en un sermón con el nombre de *Exaltatio praeclarae crucis* (PG 86,2176).

[187] Cf. BATIFFOL, *Hist. du Bréviaire* p.377.

fué tomando asiento en Occidente con mucha lentitud, porque tal día estaba dedicado ya a la fiesta de los santos mártires Cornelio y Cipriano. Con todo, esa fiesta se encuentra ya en el texto de Weissenburg, en el Jeronimiano y en el sacramentario Gregoriano [188]. El estilo netamente romano del formulario litúrgico de la fiesta del 14 de septiembre parece confirmarlo. La antífona de laudes *O magnum pietatis opus*... está tomada literalmente del epígrafe mandado colocar por el papa Símaco (498-514) sobre el oratorio de la Cruz construído por él junto al bautisterio de San Pedro en el Vaticano, donde depositó una cruz de oro con piedras preciosas que contenía una partícula de la Veracruz [189], y la segunda antífona de laudes: *Salva nos ... qui salvasti Petrum in mari*..., hace más alusión a la basílica de San Pedro, que ha escogido este episodio por escudo, que a la misma cruz.

En el nuevo calendario de la Iglesia universal se ha suprimido la fiesta de la Cruz del 3 de mayo.

El 17 de julio celebran las iglesias españolas el Triunfo de la Santa Cruz, para conmemorar la victoria obtenida en las Navas de Tolosa (Jaén) por los reinos cristianos de la Península contra los musulmanes y almohades de Africa, que se propusieron hacer el último esfuerzo serio para volver a imponer su dominación en España, con lo que ello suponía contra la religión cristiana.

SANTORAL

Cuestiones generales [190]

Sentido mistérico del santoral

Es gran lástima que desde hace años, tal vez siglos, exista una tendencia malsana de desacralización de las *vidas* de los santos, que contribuye enormemente a una gran incomprensión de sus fiestas. El misterio del santo es el complemento del misterio de Cristo en el sentido que luego diremos.

Bien está conocer muchos detalles edificantes de la vida de los santos. El misal de los fieles siempre da algunos, y se ha de recomendar, como en otra ocasión se ha dicho, la lectura pública o privada del martirologio romano. Mas esto no es suficiente. Es menester insertar entre esos detalles la idea del culto que la Iglesia les ofrece, y mediante ellos al Señor. Por eso ella honra a todos los santos y no sólo a algunos. Sin restringirse a celebrar el aniversario de cada uno, los nombra y conmemora todos juntos, no sólo en la fiesta de Todos los Santos, sino también en cada misa y en las de-

[188] *Liber Sacramentorum* VIII (1948) p.287.
[189] *Liber Pontificalis* I 261.
[190] SCHUSTER, *Liber sacramentorum* VI p.7-50; J. HIL., *Le mystère des saints dans le mystère chrétien*: «La Maison Dieu», 52 (1957) p.5-18; B. DE GAIFFIER, *Reflexions sur les origines du culte des martyres*: ibid., p.19-43.

más celebraciones litúrgicas. Sólo en el ordinario de la misa hace expresa mención de «todos los santos» unas diez veces.

Cuando se acentúa exageradamente la predilección de algunos santos en particular, se corre el peligro de ignorar el misterio de la santidad cristiana, y, en lugar de formar un alma «eclesial», se la deforma por una piedad exageradamente «individualista».

Es natural que se sienta cierta predilección por algún santo, debido a circunstancias ambientales, locales, temperamentales...; pero, si se excluyen sistemáticamente los demás, es señal de una mala formación religiosa, y se deforma el verdadero concepto de la santidad.

El santo, para ser comprendido plenamente, hay que verlo en relación estrecha con el misterio fundamental de toda santidad, con el Cuerpo místico de Cristo y con el misterio mismo de Cristo.

De un modo muy relativo, sin duda, pero siempre muy concreto, el santo participa en toda su plenitud del misterio pascual del Señor, y toda su santidad está en función directa con esta participación. Aficionándose a todos los santos y a cada uno de ellos, como lo hace la Iglesia, uno se pone en contacto con el misterio de la santidad cristiana. En este sentido, las categorías de santos establecidas por la Iglesia tienen un valor carismático grande: los apóstoles, los mártires, los confesores, las vírgenes y las santas mujeres. Cada uno de estos grupos reproduce alguna nota del tipo común: Cristo, Dios y hombre, fundamento y clave de todo el edificio espiritual de la Iglesia. De aquí la característica del culto litúrgico de los santos, diferente del puramente devocional, que se detiene en los detalles de la vida y en su aspecto subjetivo (leyendas, milagros...). El culto litúrgico tiene también presente esto, pero no se detiene mucho en ello, y subraya más las grandes líneas de la santidad cristiana, aquello por lo que se configuran con Cristo: el mártir, el confesor, la virgen...

El aspecto literario e histórico casi se esfuma para aparecer sólo el santo a la luz evangélica de su perfecta incorporación a Cristo. Esto es lo decisivo, el ideal según el cual cada uno de los santos ha realizado su misterio pascual, es decir, ha realizado con el Señor su *paso* de este mundo al Padre.

Desde este punto de vista se comprende que el común de los santos favorece mucho a la piedad litúrgica.

En los antiguos sacramentarios existen fórmulas en las que se agrupan muchos santos de categorías diversas: mártir, confesor, virgen...

Entre todas las categorías sobresale el mártir, y las demás están en íntima relación con él. Todos los santos son *testimonios*. Los confesores eran considerados antiguamente «mártires según el corazón» o «compañeros de los mártires» *(comes martyrum)*, porque, en el sentir cristiano, el mártir es quien encarna con mayor exactitud la perfección evangélica.

Culto de los santos en particular

Culto litúrgico marial[191]

La Virgen ocupa un lugar preeminente en el santoral. Así como Dios la predestinó a ser la Socia de su Hijo en la obra de nuestra redención, del mismo modo la Iglesia, al celebrar y conmemorar los misterios de Cristo en el año litúrgico, tiene también muy presente a la Madre, que, junto con El y por virtud de El, cooperó a nuestro rescate e hizo en favor de nuestra reparación lo mismo que Eva hizo para nuestra ruina.

Así vemos que en el ciclo litúrgico de Adviento-Pentecostés aparece María repetidas veces mencionada y celebrada, hasta tal punto que algunas fiestas cristológicas exaltan tanto en sus fórmulas la misión de María y celebran con tanto entusiasmo sus glorias, que aparentemente parece que se trata de una fiesta marial más que una fiesta cristológica. Recuérdense tan sólo: el miércoles de las témporas de Adviento, la fiesta de Navidad, la de la Circuncisión, la Presentación de Cristo en el templo, la procesión de las candelas... La celebra, igualmente, en sus formularios litúrgicos comunes, como en el canon de la misa...

Pero, además, la Iglesia ha tributado un culto propio a María desde los tiempos más remotos del cristianismo. Las pinturas de las catacumbas la presentan como algo singular, especialmente la de Priscila, del siglo II o tal vez del I, y la representa con el Niño Jesús, el profeta Isaías y una estrella. Todo esto parece evocar la profecía del Emmanuel. Según los críticos, por el lugar en que se encuentra, es muy probable que tuviese algún culto [192].

Con todo, con los documentos de que hoy disponemos, no es posible admitir una verdadera fiesta litúrgica en honor de la Virgen anterior al siglo IV. Mas de que los documentos de los tres primeros siglos callen este punto no se sigue que antes del mismo no existiese una fiesta litúrgica en honor de la Madre de Dios.

A mediados del siglo IV hay testimonio de que las iglesias orientales celebraban una fiesta mariana el domingo anterior a Navidad con el título de Memoria o Conmemoración de María Santísima. Pronto pasó esta fiesta a Occidente, tal vez en el mismo siglo IV, especialmente en Milán.

Dom Botte ha demostrado cómo la primera fiesta que se celebró en Roma en honor de la Santísima Virgen fué la del día pri-

191 SCHUSTER, *Liber sacramentorum* VIII p.7-51; E. CAMPANA, *Maria nel culto cattolico* I (Torino 1944); RIGHETTI, o.c., II 882-916; S. ALAMEDA, *María, segunda Eva* (ed. Estíbaliz, Vitoria 1956) p.624-668; E. FLICOTEAUX, *Mystères et fêtes de la Vierge Marie* (ed. du Cerf, París 1955); G. ROSCHINI, *La Madre de Dios según la fe y la teología*, ed. españ del Apostolado de la Prensa (Madrid 1955) II p.281.757.

192 Recientemente he demostrado que no se puede admitir la existencia de un culto mariano anterior al cristianismo fundado en la profecía del Emmanuel, como algunos han querido opinar al historiar los orígenes de ciertas cristiandades, como los de la iglesia de Chartres, y que ya los druidas lo admitieron y que estaban muy entusiasmados por la Virgen Madre. Cf. M. GARRIDO, *La virginidad de María en la liturgia*: «Estudios Marianos», 21 (Madrid 1960) p.186-192.

mero de enero[193]. Según el autor, antes que apareciese la octava de Navidad y la misma fiesta de la Circuncisión se celebraba en Roma una fiesta en honor de la Virgen María. Aún hoy, los textos bien poco dicen acerca de esos misterios, y no se cansan de celebrar las glorias de la Madre de Dios de un modo brillante. Esta fiesta marial, aunque quedaron las fórmulas marianas, fué suplantada más tarde por la fiesta del 15 de agosto, que en un principio tampoco tuvo por objeto un misterio particular mariano. La primera fiesta en este sentido parece haber sido la de la Purificación, que los griegos llamaron Hypapante.

La liturgia marial y el misterio de Cristo.—Las fiestas de la Virgen no hacen otra cosa que poner de relieve de modo particular el lugar que por disposición divina corresponde a la Virgen en el misterio de Cristo: las maravillas de Dios en la Virgen, ya, en cierto modo, preparadas, prefiguradas en el Antiguo Testamento, para hacerla apta a desempeñar la parte precisa que El la había señalado en la realización del misterio de Cristo en sus diversas fases; la acción efectiva de María en esta misma realización, en su vida terrena y ahora en la gloria. De este modo, la liturgia marial se desenvuelve junto al misterio de Cristo, mas en un sentido lato y en todo subordinado al misterio de Cristo, del que forma parte el misterio de María: preparado en el Antiguo Testamento, realizado históricamente en su vida terrena y operante ahora místicamente en las almas, en cuanto las dispone a recibir y vivir el misterio de Cristo.

Fiestas litúrgicas marianas en la Iglesia universal

1. **Purificación** (2 de febrero).—Según la *Peregrinatio* de Eteria, esta fiesta se celebraba en Jerusalén a mediados del siglo IV con el título de *Cuaresma de la Epifanía*. Mas su carácter era preferentemente cristológico y se celebraba el 14 de febrero. Cuando se aceptó como fecha del nacimiento de Nuestro Señor Jesucristo el 25 de diciembre, se trasladó esta fiesta al 2 de febrero.

Pronto se extendió esta fiesta por todo el patriarcado de Jerusalén, especialmente en los monasterios de Palestina y Siria. Incluso los monofisitas la celebraban con gran solemnidad.

A principio del siglo VI se celebraba ya la fiesta en Constantinopla y con un carácter mariano muy señalado: se invitaba a recurrir a la Madre de Dios, y los ritos litúrgicos tenían lugar en el templo mariano de la Blancherna con asistencia de la corte imperial[194]. El año 542, el emperador Justiniano ordenó su celebración en todo el imperio.

En Occidente, según algunos autores, la fiesta de la Purificación tuvo un origen romano, y se estableció para sustituir unas fiestas escandalosas que los paganos dedicaban en dicho día a Plutón[195]. Para Baronio y otros autores, la fiesta de la Purificación es una sustitución que el papa Gelasio (492-496)

[193] *La première fête mariale de la liturgie romaine:* «Eph. Lit.» (1933) p.425-430; (1935) p.261-264.

[194] Unos fragmentos del patriarca monofisita Severo de Antioquía († 512-18), tomados del ms.576 del Vaticano, afirman la celebración de esta fiesta.

[195] SEUDO ILDEFONSO: PL 87,602; SAN BEDA, *De ratione temporum:* PL 90,351; ELOY, obispo de Noyon: PL 96,277; ALCUINO: PL 91,1181; INOCENCIO III, *In solemn. Purific. gl. semper virg. Mariae:* PL 216,510...

hizo de las fiestas lupercales; pero esta opinión fué rebatida por Benedicto XIV.

Según el *Liber Pontificalis* (ed. DUCHESNE, I 376), la fiesta de la Purificación se celebraba ya en Roma, y con carácter mariano, en el pontificado de Sergio I (687-701), griego de origen.

Con mucha probabilidad puede asegurarse que esta fiesta procede del Oriente, pues muchos de los más antiguos y célebres calendarios de Occidente la denominan con el nombre griego de Hypapante = encuentro. El título de Purificación aparece por vez primera en el sacramentario Gelasiano y se cree ser de procedencia galicana.

El uso de cirios en la procesión que en Jerusalén se hacía desde el Martyrium al Anastasis lo introdujo Ikelia, señora romana, fundadora del monasterio de monjas de *Palaion Kathisma*, sin duda inspirada en las palabras de Simeón. En Occidente, los antiguos documentos litúrgicos romanos no conservan vestigio alguno de la bendición de las candelas, que generalmente se distribuían en todas las procesiones nocturnas. Hasta el siglo X no aparece descrito el rito de esta bendición en Occidente [196].

La primera mención que se hace en Roma de la bendición de las candelas se tiene en el *Ordo* del canónigo Benedictus (s.XII), pero no como cosa particular de esta fiesta, ya que en otras tres procesiones marianas se habla también de cirios benditos. En el nuevo calendario promulgado por Juan XXIII el 25 de julio de 1960 aparece esta fiesta como de Cristo: Presentación de Cristo en el templo.

2. **La Asunción.**—Otra de las fiestas más antiguas es la de su Asunción a los cielos, y ciertamente la mayor de todas: *festum summum* la denomina el Breviario de Utrecht.

Según el P. Jugie, la fiesta de la Asunción, o mejor, de la Dormición o Migración de la Santísima Virgen, apareció en Oriente hacia la mitad del siglo VI, bajo la influencia de los apócrifos sobre el tránsito de María, que motivó se transformase en tal fiesta la que ya existía en el siglo IV en honor de la Madre de Dios. Muy pronto se difundió esta fiesta. Juan de Tesalónica, en su sermón sobre la Dormición de la Virgen, afirma que se celebraba ya en casi todas las iglesias de Oriente. En la constitución de Manuel Comneno (1166) se prescribe el descanso festivo. Más tarde, en el siglo XIV, el emperador Andrónico II dictó un decreto por el que se consagraba en honor de la Asunción todo el mes de agosto.

Otros aseguran, contra el P. Jugie, que la fiesta de la Dormición de la Virgen se celebraba ya en el siglo V en Palestina, en Siria y en otros lugares, y no les falta razón por los documentos que aducen.

En Occidente aparece esta fiesta en el siglo VII. Probablemente fué el papa Sergio I (687-701), oriental, quien la introdujo juntamente con las fiestas de la Anunciación, Purificación y Navidad de la Virgen. Los benedictinos Mohlberg y Baumstark han demostrado que en el manuscrito padovense del Leoniano, posterior al año 683 y anterior al 690, se desconocen esas cuatro fiestas.

Hacia fines del siglo VIII, el título de la Dormición se cambió por el de Asunción, como consta por el sacramentario que Adriano I (772-795) envió a Carlomagno [198]. El *Liber Pontificalis* dice de Pascual I (817-824): «Fecit ibidem (en Santa María la Mayor) in iam fato altari vestem similiter de

[196] Sacramentario de Corbeya, dedicado al abad Ratoldo († 986).

[197] B. CAPELLE, *La fête de l'Assomption dans l'hist. liturgique*: «Eph. Theol. Lov.», 3 (1926) p.33-45; *La fête de la Vierge a Jérusalem*: «Le Muséon», 56 (1943) p.1-33; *L'Assunzione e la liturgia*: «Marianum», 15 (1953) p.241-276.

[198] H. LIETZMANN, *Das sacramentarium gregorianum nach dem Archener Unxemplar* (Münster 1921) p.88ss.

chrisoclabo habentem historiam qualiter beata Dei Genitrix María corpore est assumpta cum periclisim de chrisoclabo seu diversis margaretis pulcherrime comptam atque decoratam» [199].

El papa León IV (847-855) dió nuevo vigor a la solemne vigilia establecida por Sergio I, durante la cual todo el clero pernoctaba cantando alabanzas a la Madre de Dios.

El *Ordo romanus XI*, de Benedicto el Canónigo, determina sobre la procesión de este día por la mañana que *ascendenten ad sanctam Mariam, dominus Pontifex praeparatus cantat missam, benedicit populum fatigatum; omnes recedunt* [200].

Venía a ser como una especie de *dominica vacans*. Mas es muy posible que en el siglo VIII haya habido una segunda misa para aquellos que no habían podido asistir a la *pannujis;* por eso tal vez el catálogo de Wurzburgo señale para el día de hoy dos lecturas evangélicas diferentes.

El 14 por la mañana, según el *Ordo XI*, antes citado, el papa y los cardenales se dirigían, en ayunas y descalzos, al oratorio de San Lorenzo en el *Patriarchium*, donde hacían siete genuflexiones ante el icón bizantino del Salvador, que aún se conserva. Hecho esto, el pontífice abría la portezuela, y al canto del *Te Deum* colocaba la imagen en el plano, con el fin de que en la tarde siguiente pudiera ser llevada en procesión por los cardenales diáconos. Las vísperas y oficio vigiliar de nueve lecciones eran cantados hacia el anochecer en Santa María la Mayor; luego volvían a Letrán el pontífice y todo el clero para comenzar la procesión nocturna. Esta antes partía desde San Adriano, en el Foro; pero en el siglo X tomó proporciones tan grandes, que salía desde Letrán, con los iconos del Salvador y de la Madre de Dios, rodeados de multitud de luces. Esta procesión fué imitada en otros muchos lugares.

En Francia, aunque se admitió la fiesta, sin embargo se suscitó cierta oposición en torno a la asunción corporal de la Virgen. Es la época de la célebre carta del seudo-Jerónimo a Paula y Eustoquio (probablemente de San Pascasio Radtberto a dos hijas espirituales suyas) y de los martirologios de Floro, de Adón y de Usuardo, que no están en la línea asuncionista. Con todo, esta reacción no logró hacer rechazar el término *Asunción*, que acabó por triunfar. Parece que en un principio esta fiesta se celebró en las Galias el 18 de enero [201].

En cuanto a los orígenes de la fiesta en España, no hay nada seguro. Los que se fundan en el sarcófago del siglo IV de Santa Engracia de Zaragoza parecen pedir demasiado a tal monumento. Según el P. Fita, no se tienen en España noticias de una fiesta litúrgica en honor de la Asunción antes del siglo VII. En ese siglo dan testimonio de ella San Isidoro y, con mayor claridad, San Ildefonso [202].

Con el tiempo se perfiló más el sentido dogmático de esta fiesta en el formulario litúrgico y creció el entusiasmo del pueblo. Por eso, en la reforma del Breviario hecha por San Pío V en 1568 se suprimieron las lecciones del segundo nocturno, tomadas del seudo-Jerónimo, que eran fruto de la época del eclipse asuncionista; lo mismo se hizo con el anuncio en forma dubitativa en el martirologio de Usuardo, que fué cambiada en 1584 por Gregorio XIII por las palabras *Assumptio sanctae Dei Genitricis Mariae* [203].

Después de la definición dogmática del misterio de la Asunción de la

199 Ed. DUCHESNE, II p.61.
200 PL 78,1052.
201 RIGHETTI, o.c., II p.900-901.
202 *La Asunción de la Virgen y su culto antiguo en España:* «Boletín de la Real Academia de la Historia» (1910) 56 p.427-435.
203 CABROL, *Annonciation:* DAL I 2241-2255; S. VAILHÉ, *Origines de la fête de l'Annonciation:* «Echos d'Orient», 9 (1906) p.138-145).

Virgen en cuerpo y alma a los cielos por Pío XII, con el entusiasmo de toda la cristiandad, se redactó un nuevo formulario litúrgico para la misa y el oficio, en el que la verdad dogmática es manifestada con mayor claridad.

La Anunciación.—La fiesta de la Anunciación o de *Evangelismos* como la llaman algunos libros de la liturgia oriental, es considerada por todos como una de las más antiguas después de la primera *Conmemoración de María*. Con todo, se ha de rechazar la opinión de los bolandistas y de Benedicto XIV, según la cual esta fiesta es de origen apostólico. No existen tampoco fundamentos históricos para colocar esta fiesta en el siglo III, ni siquiera en el IV ni en el V, pues las homilías de San Gregorio Taumaturgo, San Atanasio, San Pedro Crisólogo o Anastasio Sinaíta, en que suele fundarse tal opinión, son apócrifas.

Esto no obstante, es bastante probable que tal acontecimiento histórico de nuestra redención se conmemorase de alguna manera en la basílica de la Anunciación erigida en Nazaret por Santa Elena.

En el siglo VI ya se encuentra algún indicio de la celebración de esta fiesta, pues una de las homilías de Abrahán, obispo de Efeso (hacia la mitad del siglo VI) lleva el título de *En la Anunciación de la Madre de Dios*, y la predicó precisamente en esta fiesta del mes de marzo [204]. Sin género alguno de duda se celebraba esta fiesta tanto en Oriente como en Occidente en el siglo VII. En Oriente hacen mención de ella el *Chronicon paschale* de Alejandría (año 624) y un decreto del concilio Trulano. En Occidente la mencionan el sacramentario Gelasiano y los cánones del concilio de Toledo (656), que afirman era celebrada esta fiesta en muchas iglesias dispersas en remotas tierras [205], y algo más tarde en la decretal del papa Sergio I estableciendo una letanía para este día.

La fecha de esta fiesta, tanto en Oriente como en Occidente, fué el 25 de marzo. Mas la iglesia de España optó por trasladarla al 18 de diciembre, y el motivo de ello fué lo mal que se avenía la celebración de esta fiesta con la cuaresma o la Pascua. Lo mismo hizo la iglesia de Milán. Actualmente, tanto en España como en Milán, se celebra también la fiesta del 25 de marzo.

4. **Fiesta de la Natividad de la Bienaventurada Virgen María (8 de septiembre).**—También esta fiesta tiene unos orígenes bastante oscuros.

Los primeros documentos ciertos que nos hablan en Oriente de esta fiesta son las cuatro homilías de San Andrés de Creta († 720) [206]. Poco después se tiene una de San Juan Damasceno [207].

Existe un poema escrito por San Román el Cantor, hacia el año 550, en honor de la Natividad de la Virgen María; pero se duda, y con razón, de que sea un himno verdaderamente litúrgico, y mucho más de que haya formado parte del formulario de una fiesta en honor de la Natividad de la Virgen. Con todo, no faltan autores, como el P. Jugie, que datan esta fiesta en Oriente hacia el siglo VI. Pero tal opinión no ha encontrado muchos partidarios y ha sido rebatida por el P. Roes, según el cual el primer documento de esta fiesta es el *Chronicon paschale* del siglo VII [208]. El emperador Manuel Comneno la declaró de precepto en 1166.

En Occidente tampoco se conocen documentos antes del siglo VII acerca de la institución de esta fiesta. En ese siglo, el papa Sergio I prescribe unas letanías para la fiesta de la Natividad de la Bienaventurada Virgen María.

Algunos años antes se encuentra en las Galias en el calendario de Son-

[204] *Patr. Orient.* XVI p.442-447.
[205] MANSI, XI 33.
[206] PG 97,809.821.844.
[207] PG 96,661.
[208] «Orientalia Christiana Periodica», 12 (1946) p.267ss.

natio, obispo de Reims (614-631). El sacramentario Gelasiano contiene tres oraciones para la misa de este día.

Rápidamente, a partir de esta fecha, se difundió esta fiesta por todas las iglesias de Occidente. La octava de la misma fué establecida por Inocencio IV en 1243, como consecuencia de un voto hecho por los cardenales en el conclave de 1241, cuando durante tres meses estuvieron prisioneros de Federico II. En el siglo XI fué declarada fiesta de precepto, y así continuó hasta la reforma de San Pío X.

Sobre la fecha del 8 de septiembre, designada para su celebración, no están acordes los autores. Righetti da como probable que se eligió este día considerando el nacimiento de la Virgen como el comienzo histórico de la obra de la redención, y por eso se colocó en el mes de septiembre, época en que comienza el año eclesiástico de los griegos. No siempre se ha celebrado en esa fecha. El antiguo calendario jeronimiano señala el 10 de agosto; los coptos la celebraban el 26 de abril, y ahora el 1.º de mayo; los abisinios la conmemoraban durante treinta y tres días seguidos, bajo el título de Semilla de Jacob. Lo que ha hecho que se generalice el 8 de septiembre como fecha más adecuada para su celebración se ha debido a que la fiesta de la Inmaculada Concepción, posterior a la fiesta de la Natividad de la Virgen, se comenzó a celebrar en una fecha con relación a la del 8 de septiembre, y esta unión hizo que se generalizase el 8 de septiembre sobre las demás fechas.

Parece que la festividad del Nacimiento de San Juan, celebrada ya en tiempos de San Agustín, influyó en la institución de esta fiesta. Si el nacimiento de San Juan fué santo y digno de una festividad litúrgica, ¿cuánto más el de la Virgen?

5. Inmaculada Concepción [209].—La existencia de la fiesta de la Inmaculada Concepción en Oriente es atestiguada por vez primera en el siglo VIII en el canon (himno) de San Andrés de Creta († 720) [210] y en el sermón de Juan, obispo de Eubea († 740) [211], en el que se da una relación de las fiestas marianas ya existentes. Esta era de menor categoría y no era celebrada por todos. Pero muy pronto se aumentó el entusiasmo, y en el siglo IX, en el *Nomocanon* de Focio (883) y en el calendario marmóreo de Nápoles, que, como otros tantos lugares de Italia meridional, estaba sujeta a influencias bizantinas. En el decreto de Manuel Comneno de 1166, esta fiesta había de ser celebrada absteniéndose de todo trabajo servil. Pero quien la extendió a todo el imperio fué León VI el Filósofo en el siglo X.

Generalmente, el objeto de esta fiesta no ha sido, al menos en algunas épocas, el privilegio admirable de haber sido excluída la Virgen de contraer el pecado original en su Concepción, sino simplemente el suceso prodigioso narrado por los libros apócrifos (*Protoevangelio de Santiago*, s.II; *Evangelio de la Natividad de María*, s.IV), cuando Joaquín y Ana, estériles desde hacía veinte años, tuvieron en María la prole ansiada después de haber sido anunciada por un ángel.

Los libros litúrgicos griegos designan todavía esta fiesta con el título de la Concepción de Santa Ana. Lo cual no quiere decir que en la Iglesia oriental no se tuviese fe en tal misterio, pues en el mismo sermón de Juan de Eubea antes citado se lee: «En este día se trata de la concepción de María, la santa Madre de Dios, que el Cristo, Hijo de Dios, se ha edificado a sí mismo con el beneplácito del Padre y la cooperación del Espíritu vivificador» [212].

209 CECHIN, *L'Immaculata nella liturgia occidentale anteriore al s.XIII* (Roma, ed. Marianum, 1943); E. VACANDARD, *Les origines de la fête et du dogme de l'Immaculée Conception*: «Rev. du Clergé français», 12 (1910) p.[illegible]; PASSAGLIA, *De immaculato Conceptu* (Roma 1854-1855).

210 PG 97,1305-1316.

211 PG 96,1409-1500.

212 PG 96,1500.

En Occidente no se tiene mención de esta fiesta hasta el siglo IX. No puede sostenerse, por falta de documentos históricos, que en España tal fiesta se celebraba ya en el siglo VII. Lo cual no quiere decir que no se tuviera fe en el misterio ni que algunos textos litúrgicos no hagan alusión a la omnímoda pureza de María.

El primer lugar donde se celebró en Occidente fué en las ciudades italianas sometidas al imperio bizantino, como Nápoles, Sicilia y Cerdeña. De aquí pasó a Irlanda, donde se la menciona en el martirologio de Tallaght (hacia el año 800) y en el calendario de Orengus (hacia el año 825). En el siglo XI son muchos los documentos que atestiguan esta fiesta en Inglaterra. Los clérigos normandos que llegaron a Inglaterra con Guillermo el Conquistador la suprimieron; por eso los libros litúrgicos de los últimos años del siglo XI y principios del XII no la traen. Pero no tardó en florecer de nuevo, pues Anselmo el Joven, sobrino del gran San Anselmo de Canterbury, fué un gran promotor de la misma, al cual se unió Osberto de Clara y el discípulo y biógrafo de San Anselmo, Eadmero. Con este nuevo movimiento inmaculista, pronto pasó la fiesta a Francia por Normandía. A él se adhirió la iglesia de Lyón, que provocó la carta de protesta de San Bernardo, quien con su actitud, juntamente con la de Pedro de Celle y la del célebre liturgista Boletto, ocasionó que la fiesta no se extendiese durante algún tiempo, hasta que de nuevo cogió nuevos bríos y se extendió por doquier.

Roma en un principio observó una actitud de tolerancia con respecto a las demás iglesias, pero no la admitió en su liturgia. Cuando comenzaron en Occidente las grandes disputas acerca del contenido doctrinal de la fiesta, dejó que se midiesen entre sí los «campeones» de la ciencia. Con el tiempo, la tolerancia se trocó en simpatía y, finalmente, en plena aprobación. Esto se tuvo en el pontificado de Sixto IV, en 1476. El mismo Pontífice aprobó en 1480 el nuevo oficio compuesto por Bernardino de Busti y suplía al que antes había compuesto Leonardo de Nognolis, y además publicó en 1483 la constitución apostólica *Grave nimis*, por la que prohibía, bajo pena de excomunión papal, predicar una doctrina contraria a la concepción inmaculada de María y tildar a los contrarios de herejes. Alejandro VII, en la constitución *Sollicitudo omnium ecclesiarum* (1661), declaraba solemnemente que el objeto preciso de la fiesta era la inmunidad de María en el pecado origina y no la santificación de María. Inocencio XII elevó la fiesta en 1693 a rito doble de segunda clase y extendía a toda la Iglesia su octava. Clemente XI la hizo fiesta de guardar por la bula *Commissi nobis* (1708). En 1863, Pío IX, que había definido como dogma de fe la Inmaculada Concepción, promulgó el nuevo oficio y misa, todavía en uso. Finalmente, León XIII elevó la fiesta para toda la Iglesia a doble de primera clase con misa vigiliar, que se ha suprimido últimamente con las nuevas rúbricas.

6. **Visitación (2 de julio).**—Antes del siglo XIII no existen documentos históricos que la atestigüen. Se sabe que en ese siglo la celebraban los franciscanos con gran devoción, mas no es cierto que haya sido introducida por San Buenaventura. El papa Urbano VI († 1389) la prescribió a toda la Iglesia. San Pío V abolió todos los oficios que existían en su tiempo para esta fiesta y determinó que se usase el mismo de la Natividad de la Virgen, *mutatis mutandis*. Poco después Clemente VIII encargó al P. Ruiz, mínimo, que preparase un oficio propio, que es el mismo que se tiene en la actualidad. Pío IX, después de su vuelta de Gaeta, la elevó a doble de segunda clase.

Se eligió el día 2 de julio para la celebración de esta fiesta porque es el primer día después de la octava del Nacimiento de San Juan Bautista y se creyó que hacia esa fecha terminaría la Virgen su estancia en la casa de su prima Santa Isabel. Si se hubiese escogido el comienzo de la misma, se ha-

bría venido a coincidir con la cuaresma, y en ese tiempo litúrgico se querían las menos fiestas posibles.

En los orientales figura en los calendarios sirio, maronita y copto; pero los bizantinos celebran desde hace muchos siglos el día 2 de julio la colocación del vestido de la Madre de Dios en la basílica de Blancherne (469).

7. **Presentación de la Virgen en el templo (21 de noviembre).**—Probablemente la fiesta de la Presentación de la Virgen en el templo de Jerusalén data del año 543, cuando se dedicó, por orden del emperador Justiniano, un templo en memoria de tal suceso sobre las mismas ruinas del antiguo templo de Jerusalén.

Los libros canónicos nada dicen acerca de ese acontecimiento, como de todos los referentes a la infancia de la Virgen. De ellos se han encargado los libros apócrifos, a veces tal vez con demasiada credulidad.

En la obra de Teodoro Studita (756-826) sobre la crónica del monasterio de Studio se habla de la Presentación como objeto de una fiesta. En 1143 pasó a ser de precepto.

En Occidente la celebraron los primeros monasterios griegos de la baja Italia, en donde aparece ya en el siglo IX. De aquí pasó a Inglaterra. Mas el impulso decisivo lo dió Felipe de Marière cuado regresó de Oriente y trajo consigo un ejemplar del oficio de los griegos y lo presentó a Gregorio XI en Aviñón, quien, después de haberlo examinado por medio de una comisión especial, autorizó su celebración en la curia papal y en algunas otras iglesias. Sixto IV la introdujo en Roma. San Pío V la suprimió por su íntima relación con los apócrifos; pero fué de nuevo establecida por Sixto V (1585) e impuesta a toda la Iglesia.

Carlos V de Francia fué un gran entusiasta de ella y quiso celebrarla en su oratorio con máxima solemnidad antes que en ninguna otra parte.

8. **Dedicación de la basílica de Santa María la Mayor.**—Se la encuentra ya mencionada en el calendario jeronimiano; pero, como se trata de una solemnidad puramente local, no se encuentra en los sacramentarios.

Su título primitivo era *Basilica Sicinini*. Después se la ha llamado *Santa María de las Nieves*, a causa de la leyenda del patricio Juan, que tuvo una visión en la que se le mandaba edificar una iglesia en un solar que encontraría cubierto de nieve; *Basílica Liberiana*, porque se supone que el papa Liberio trazó el plano de la iglesia que había de edificar el patricio Juan; pero probablemente el papa Liberio no hizo otra cosa que adaptar ese edificio al culto, pues las *Gesta Liberii* sólo le atribuyen un *absis in urbe Roma, in regione V*; *Santa Maria ad Praesepe*, porque en ella se encuentra el pesebre donde, según piadosa tradición, fué colocado Cristo al nacer; *Santa María la Mayor*, por ser la principal iglesia mariana en toda la cristiandad.

Hasta el siglo XIV fué una fiesta exclusiva de la basílica. En ese siglo se extendió a todas las iglesias de Roma y a otras diócesis. San Pío V la incluyó en el calendario de la Iglesia universal, y Clemente VIII la elevó al rito de doble mayor.

9. **Fiesta de los Dolores de la Santísima Virgen (15 de septiembre).**—Esta fiesta mariana fué preparada por la literatura ascético-mística de los siglos XII y XIII. Según dom Wilmart, una fiesta de ese tipo parece que existía ya a fines del siglo XIV [213]. En Alemania, sobre todo, se tenía una gran devoción a los Dolores de la Virgen. El santuario de la Dolorosa de Marienthal existía de 1225. Pero la fiesta litúrgica la instituyó el con-

[213] *Auteurs spirituels et textes dévots du Moyen Age latin* (Paris 1932) p.512.

cilio de Colonia de 1423, como reparación de los sacrílegos ultrajes hechos por los husitas a las imágenes del Crucifijo y de la Virgen. Intitularon la fiesta *Commemoratio angustiae et doloris B. M. Virginis*, y se fijó su celebración el viernes después del IV domingo de cuaresma [214]. En el siglo XVI, la fiesta de la Compasión se celebraba en toda la Iglesia occidental con varias denominaciones y fechas. Benedicto XIII la extendió en 1727 a toda la Iglesia y fijó su celebración el viernes de la semana de Pasión.

La fiesta del 15 de septiembre fué en un principio una fiesta local propia de la Orden de los servitas, quienes solían tener una reunión con los socios adscritos a la Compañía del hábito de los Siete Dolores de la Virgen el tercer domingo de cada mes. Hacia el año 1600 comenzaron a ser más solemnes estas reuniones, y se eligió el tercer domingo de septiembre como día dedicado a una reunión principal. En 1668 autorizó la Santa Sede a los servitas a celebrar en tal día una fiesta en honor de los Dolores de la Virgen. A instancia de Felipe V se extendió la fiesta a toda España en 1738. El 8 de septiembre de 1814 hizo lo mismo Pío VIII con respecto a toda la Iglesia. En la reforma de San Pío X se fijó esta fiesta el 15 de septiembre. Con todo, los siervos de María continúan celebrándola el tercer domingo del mismo mes. Tal vez en las nuevas reformas esta fiesta quede suprimida, pues se conmemora dos veces el mismo misterio en el año litúrgico, y se dé más importancia a la del viernes de Pasión. Mas en el nuevo calendario aparece esta última rebajada de categoría, pues sólo se ha de hacer una conmemoración de ella en la misa y en laudes.

10. **Nuestra Señora del Santísimo Rosario.**—El origen de esta fiesta fué preparado por las cofradías del Rosario, muy florecientes en el siglo XV, que acostumbraban a solemnizar el primer domingo de octubre con la misa *Salve radix sancta*. El 17 de marzo de 1672 estableció San Pío que se celebrase una fiesta en honor de Santa María de las Victorias, para conmemorar la derrota de los turcos, ocurrida el 7 de octubre de 1571. Dos años más tarde permitió Gregorio XIII que se celebrase una fiesta en honor del Santísimo Rosario en todas las iglesias o capillas que tuviesen un altar con tal título. Clemente XI extendió la fiesta a la Iglesia universal el 3 de octubre de 1716; Benedicto XIII introdujo en el oficio lecciones propias; León XIII la elevó a doble de segunda clase, y Pío X la fijó en el 7 de octubre.

11. **Dulce Nombre de María.**—Fué aprobada esta fiesta por Julio II en 1513 para la diócesis de Cuenca, en España. Inocencio XI la extendió a toda la Iglesia en 1638, en recuerdo de la liberación de Viena por los turcos. Se le asignó el domingo siguiente a la fiesta de la Natividad de la Virgen; mas en la reforma de San Pío X se la fijó el 12 de septiembre.

12. **La Virgen del Carmen (16 de julio).**—La conmemoración de la Virgen del Carmen se remonta al siglo XIII. La aprobó Sixto V en 1587. En 1600 fué declarada fiesta patronal para toda la Orden carmelitana. A pesar de haberse dictado algunos decretos prohibiéndola, se fué propagando rápidamente en Nápoles, Sicilia, España, Austria, Portugal... En 1725 se celebró en los Estados Pontificios. Benedicto XIII la extendió a toda la Iglesia el 24 de septiembre de 1726. En el nuevo calendario aparece sólo como conmemoración o fiesta de cuarta clase.

13. **Fiesta de la Aparición de la Inmaculada de Lourdes (11 de febrero).**—Fué concedida por León XIII a algunos lugares en 1891, con misa y oficio propios. San Pío X la extendió a toda la Iglesia el 13 de noviembre de 1907.

214 Mysst. 28,1957.

14. **Fiesta de la Virgen de la Merced.**—Fué instituída, a instancia de los mercedarios, con objeto de dar gracias a la Virgen por la fundación de su Orden. La primera concesión que se hizo a los mercedarios de un oficio para tal fiesta fué el 4 de abril de 1615. Inocencio XI la extendió a toda España en 1680; finalmente, Inocencio XII la hizo fiesta de la Iglesia universal el 12 de febrero de 1696. En el nuevo calendario aparece sólo como conmemoración o fiesta de cuarta clase.

15. **Fiesta de la Divina Maternidad de la Bienaventurada Virgen María (11 de octubre).**—Es éste el misterio mariano más antiguo que se ha conmemorado en la liturgia, juntamente con el de su virginidad. En la antiquísima conmemoración mariana de que antes hemos hablado se celebraba de un modo especial la divina Maternidad de la Virgen. Mas como fiesta mariana con ese título no apareció hasta el 21 de enero de 1751, en que Benedicto XIV la concedió a Portugal, fijándola en el primer domingo de mayo. El mismo Pontífice compuso el oficio y la misa. Luego se extendió a otros lugares, como Nápoles, Perugia, Toscana, Inglaterra... Finalmente, Pío XI la extendió a toda la Iglesia con rito doble de segunda clase, con misa y oficio propios, para conmemorar el xv centenario del concilio de Efeso.

16. **Inmaculado Corazón de María.**—El germen de la devoción al Inmaculado Corazón de María se encuentra en el Evangelio y en los escritos de los Santos Padres. Este germen ha ido creciendo a través de los siglos, hasta convertirse hoy en un árbol vigoroso que ha producido copiosos frutos en el campo de la espiritualidad católica. Mas la fiesta en el calendario de la Iglesia universal ha sido introducida por Pío XII en 1945, y la fijó en el 22 de agosto. También introdujo este Pontífice la fiesta de la Realeza de la Virgen en 1954.

Además de estas fiestas marianas, existen otras muchas en las diversas naciones y lugares. En el calendario litúrgico publicado por Holweck (Filadelfia, U. S. A.) se enumeran unas 600 fiestas marianas esparcidas por todo el año litúrgico.

Culto de los santos

El culto de los santos comenzó por el culto de los mártires [215].

Mártir es no sólo el que vió la pasión, muerte y resurrección de Cristo, como quieren los protestantes, sino también el que da testimonio de todo esto ante un juez público, incluso hasta derramar su sangre por ese testimonio. De esto existen muchos textos en el Nuevo Testamento, por ejemplo: *Tunc tradent vos in tribulationem et occident vos... propter meum nomen* (Mt 24,9).

En la doctrina de la Iglesia, mártir es todo aquel que ha muerto por confesar la fe en Jesucristo o por el ejercicio de una virtud cristiana, o al menos ha recibido una grave herida por eso mismo.

La Iglesia católica ha tributado siempre grandes honores a los mártires. Por el martirio, la Iglesia pasó de la esfera privada a la esfera pública. En el culto de la Iglesia por el mártir se ha visto siempre un grado sumo en la imitación de Cristo. Esta debe ser siempre una participación real o mística en su pasión y en su muerte. Los

215 Sobre estos temas existe una obra importante: *Les origines du culte des martyres* (1912) 2.ª ed. en 1933. En 1927 publicó *Essai sur le culte des saints dans l'antiquité*, que fué reimpresa en 1954. Cf. también [illegible] Maison [illegible] p.10-43.

mismos sacramentos, medios de la santificación del hombre en la presente economía, y por los cuales se incorpora el hombre a Cristo y a su vida, son verdaderas participaciones en su pasión y en su muerte.

Culto de los mártires.—En un principio, los honores funerarios de los mártires en nada se distinguían de los demás cristianos que no habían muerto en el martirio. Las mismas ceremonias fúnebres eran idénticas a las de los paganos: flores, perfumes, parientes y amigos en el banquete funerario... Desde el principio se usó, de un modo general, la inhumación con preferencia a la cremación.

El recuerdo anual de los difuntos era también una costumbre entre los paganos. Habitualmente sólo la familia y algunos amigos tomaban parte en esas conmemoraciones. Cuando llegó la hora del culto de los mártires, entonces no sólo la familia, sino la comunidad cristiana se reunía alrededor de la tumba para conmemorar el aniversario. Esta es una de las diferencias que motivó el culto especial de los mártires, distinto del que se daba a los demás difuntos y de las ceremonias fúnebres de los paganos. Otra diferencia con respecto a estos últimos es que los paganos celebraban el día del nacimiento del difunto *(dies natalis)*, y los cristianos el día de la muerte, pero conservando el título de *dies natalis*, al cual le dieron más tarde el sentido de nacimiento a la vida del cielo.

En tales reuniones se celebraban los divinos misterios. Ciertamente se conoce esto en el siglo III, como consta por San Cipriano *(Ep.* 39,3). Pero probablemente se tenía esto en el mismo siglo II.

Pueden reconstruirse los actos cultuales que se celebraban en estas reuniones cementeriales gracias a la *Oratio ad sanctorum coetum* (c.12): Primero se cantan himnos, salmos y alabanzas en honor de Aquel que ve todas las cosas; en seguida, «en memoria de estos hombres», se celebra la eucaristía, a la que se junta el ágape en favor de los pobres. La *Didascalia Apostolorum*, que, como se sabe, el original griego fué escrito hacia el año 250, dice casi lo mismo.

Paso de la oración por los mártires a la oración a los mártires.—Delahaye distingue entre el culto de los mártires y la invocación a los mismos *(Origines...,* p.100). Los honores tributados en su tumba no suponen necesariamente la invocación a los mártires. Durante algunos años acostumbráronse los fieles a encomendarse a la intercesión de las almas de los fieles difuntos, como aparece en multitud de inscripciones y grafitos antiguos. Luego, tal costumbre desapareció y se reservó sólo para los mártires.

Para conocer si una oración dirigida a un difunto es indicio de culto, hay que investigar si tal oración ha sido pronunciada por los miembros de su familia o por los de la comunidad cristiana como tal. Hay que distinguir también entre la invocación y la intercesión propiamente dicha.

Era necesario una lenta evolución para la determinación de una distinción precisa entre las oraciones dirigidas a Dios por los difuntos y las dirigidas a los mártires en forma de ruego. San Agustín

evoca muchas veces en sus escritos y en su predicación esta distinción: *Ideoque habet ecclesiastica disciplina quod fideles noverunt, cum martyres eo loco recitantur ad altare Dei, ubi non pro ipsis oretur, pro caeteris autem commemoratis defunctis oratur. Iniuria est enim pro martyre orare, cuius nos debemus orationibus commendari* (*Serm.* 159,1; 284,5: *In Io.* 84,1).

Culto a los santos no mártires.—Una nueva etapa en la formación del año litúrgico se tuvo cuando la Iglesia comenzó a dar culto a los santos confesores no mártires. Hasta la mitad del siglo IV sólo los mártires habían sido acreedores a ser honrados con un culto especial. Cuando amainaron las persecuciones, se vió que la vida monástica era un equivalente al martirio, y con ello se comenzó a ver la aureola de la santidad entre los ascetas y las vírgenes. Una muchedumbre inmensa acude a los eremitorios a edificarse con la vida de sus moradores y a encomendarse a sus oraciones y sacrificios. A su muerte, sus sepulcros fueron objeto de gran veneración. San Antonio, San Hilario, San Afraates..., fueron honrados como los mismos mártires. También los obispos fueron objeto de gran veneración por parte de los fieles. El *Martirologio jeronimiano*, en su recensión más antigua, trae la memoria de San Silvestre, San Martín de Tours, San Ambrosio de Milán, San Eusebio de Vercelli y San Severo de Rávena.

En un principio, salvo en casos muy reducidos, no se hacía un examen sobre el santo que se intentaba honrar. Hacia el siglo X se comenzó a pedir a la Santa Sede autorización para celebrar la fiesta de algún cristiano fallecido en olor de santidad, bien porque a veces el entusiasmo popular era excesivo o bien porque se quisiera dar mayor importancia a tal culto. El primer caso de que se tiene noticia fué el de San Ulrico, obispo de Augsburgo, canonizado por Juan XV en el sínodo romano del 993.

De un modo preceptivo aparece este modo de obrar en tiempos de Alejandro III, quien en 1170 escribió una carta al rey de Suecia, Canuto, en la que le decía que sin una autorización del papa no se honrase a nadie con el título de santo, aunque se le atribuyesen milagros. Una parte de esta carta aparece en el *Corpus Iuris* de San Raimundo (1234). Con todo, algunos obispos, para evitar el control de la Santa Sede, se contentaron con una especie de beatificación. Mas Urbano VIII prescribió en 1636 que tanto la canonización como la beatificación estuvieran reservadas al Sumo Pontífice, y éste parece ser el origen de que antes de ser canonizado un fiel cristiano sea antes beatificado.

Culto a las reliquias.—En el culto litúrgico de los santos tienen gran importancia las reliquias, ya que algunas fiestas de los mismos han entrado en el año litúrgico con ocasión de su hallazgo o de su traslación.

La veneración por las reliquias de los mártires data desde muy antiguo. Los grafitos e inscripciones de las catacumbas son un exponente bien manifiesto de esta veneración. Se consideraba en esa

época como signo de especial protección ser enterrado junto a los mártires[216].

En el siglo IV, los viajes a Oriente y a los lugares santificados por la presencia del Señor fueron ocasión de que se acentuase más la afición por las reliquias; que tuvo su punto álgido en la época de los hallazgos y traslaciones de las santas reliquias desde su sepulcro a las iglesias de las ciudades. Por miles se trasladaron los cuerpos de los mártires desde las catacumbas a las distintas iglesias de la ciudad de Roma.

Con estos traslados, los papas satisficieron la devoción de algunos obispos, reyes y magnates, a quienes daban como especial signo de amistad el cuerpo de algún santo o una parte muy notable del mismo. Algunos se aprovecharon de esto, y se introdujo lamentabilísimamente la falsificación y el engaño con cosas tan santas. De ahí proviene que aún hoy se desconfíe de la autenticidad de las reliquias de santos antiguos. Con todo, también en esto puede haber exageración. Tan injusto es dar crédito a todas cuantas se presentan como negarlas categóricamente. Los mártires y los santos en general suman muchos miles. Sus reliquias están esparcidas por todo el mundo. Es natural que muchas han de ser auténticas. Mas, para que esto no se deje al arbitrio de los particulares, la Santa Sede prescribe que sólo se den culto a aquellas reliquias que son autenticadas por personas competentes.

Se han de tratar con veneración y con devoción, como de quien son. La Iglesia las tiene en gran veneración y las emplea en la consagración de los altares y aras.

Muchas iglesias celebran una fiesta colectiva de los mártires pero no ha entrado en el calendario universal. Los monasterios benedictinos suelen celebrar una fiesta en honor de las reliquias que se conservan en el monasterio el 13 de mayo.

Culto de las imágenes.—Nunca ha sido el cristianismo enemigo de la representación de imágenes en los lugares destinados al culto; por eso, cuando hacia el año 725 irrumpió en la Iglesia una tendencia iconoclasta, sus más dignos representantes se levantaron contra ella, y fué solemnemente condenada como herética en el concilio II de Nicea (787). La mente del concilio quedó fijada en estos términos:

«Las representaciones de la cruz, como también las santas imágenes, sean pintadas, o esculpidas, o reproducidas de cualquier manera, deben ser colocadas sobre las paredes de las iglesias, en los vasos sagrados, en el vestuario, a lo largo de los caminos. Mirando a estas imágenes, el fiel se acordará de aquel que ellas representan, se estimulará a imitarlo y se sentirá estimulado a tributarle respeto y veneración, sin atribuir por eso a ellas un culto latréutico verdadero y propio, que corresponde sólo a Dios; pero los podrá venerar ofreciéndoles incienso y luces, como se suele hacer con la imagen de la cruz y con los santos evangelios. Esta era la piadosa

[216] DAL. Ad Sanctos I 488ss.

costumbre de los antiguos, ya que el honor dado a una imagen va a aquel que ella representa, y quien venera a una imagen intenta venerar la persona allí representada» (Denz. 302).

CULTO DE CIERTOS SANTOS DETERMINADOS

a) El culto de los ángeles.—La veneración por los santos ángeles existió en la primitiva Iglesia, recibida probablemente del judaísmo. A veces se tuvieron ideas tan peregrinas sobre estos santos espíritus, que ya San Pablo hubo de poner en guardia a los fieles de su tiempo sobre esas doctrinas sospechosas (Col 2,18). Lo mismo hubieron de hacer algunos escritores eclesiásticos de siglos posteriores, como Orígenes, quien, a la vez que reprueba un culto exagerado, expone los principios del verdadero: *Laudamus eos quidem et beatos praedicamus, quibus a Deo res nostro generi utiles commissae sunt; sed honorem Deo debitum illis non habemus (Contra Celsum* VIII 36).

Una fiesta en honor de los ángeles custodios se celebró en España y en Francia hacia el siglo XV. San Pío V la suprimió; pero fué restablecida por Paulo V en 1608. En 1670 la extendió a toda la Iglesia Clemente X y fijó su celebración en el 2 de octubre.

El culto a San Miguel.—En un principio, el culto de los ángeles se centró en San Miguel. Según la leyenda, el culto a San Miguel data del siglo I de la era cristiana y va unido a sucesos milagrosos como protector especial contra las enfermedades, sobre todo en Frigia.

Sozomeno refiere que el santuario de Sosthenion, dedicado al santo Arcángel, era muy venerado por los fieles. Acudían a él una multitud inmensa, y los enfermos dormían en él para tener durante la noche la aparición de San Miguel y obtener la curación [217]. Dídimo el Ciego asegura que en Egipto tenía muchos santuarios [218]. La iglesia de Alejandría puso bajo su protección el río Nilo, y celebraba su conmemoración el 12 de junio, época en que comenzaba la crecida del Nilo.

La fiesta del 29 de septiembre se refiere a la dedicación de la basílica de San Miguel en la vía Salaria de Roma. En el sacramentario Leoniano y en el Martirologio jeronimiano se indica con el título *Natale basilicae Angeli in Salaria;* y el Leoniano le asigna nada menos que cinco misas. Mencionan también esta fiesta los *Itinerarios romanos*. El Salisburgense dice: *Per eamdem quoque viam venitur ad ecclesiam sancti Michaelis, septimo miliario ab Urbe.*

Como el Leoniano fija esta fiesta el 30 de septiembre y el Gelasiano y el Gregoriano el 29 del mismo mes, se ha dudado de si la de estos últimos se refiere a la dedicación de la iglesia de San Miguel en Sajonia, restaurada por el papa Símaco (498-514). Nos parece más acertada la opinión de Duchesne, al decir que se refieren a una misma fiesta: de la fiesta de la Dedicación se pasó luego a una en honor del santo Arcángel.

217 *Hist. Eccl.* II 3.
218 *De Trinitate* II: PG 39,580.

La fiesta litúrgica del 29 de septiembre considera a San Miguel como cabeza y representante de los ángeles. Los textos más antiguos de la misa y del oficio expresan ese carácter colectivo.

La fiesta que celebraba antes la Iglesia el 8 de mayo recuerda uno de los más célebres santuarios longobardos, el del Santo Angel del monte Gargano, cerca de Siponto (Manfredonia), cuyos orígenes se remontan al siglo VI. La liturgia de Roma no tuvo presente esta fiesta. Pero hacia el siglo XI cayó casi en olvido la basílica de la vía Salaria, y los dos aniversarios se atribuyeron al santuario del monte Gargano: el del 8 de mayo se refería a la aparición del santo Arcángel, y el del 29 de septiembre hacía relación a la dedicación del primitivo oratorio erigido por el obispo de Siponto en la cueva donde se decía se había aparecido San Miguel. A imitación del santuario garganense, y con una leyenda parecida, fué fundado el 709 en San Miguel de Normandía otro célebre santuario. San Pío V, en su reforma litúrgica, unió estas piadosas tradiciones en una misma fiesta el 8 de mayo con el título de *Aparición de San Miguel*. Mas en el nuevo calendario se ha suprimido.

La liturgia atribuye al arcángel San Miguel varias misiones:

a) La de ser el *sicopompo* o conductor de las almas al cielo, porque, según una opinión antigua helenista, el alma, al salir del cuerpo, recorría diversas esferas, en las que había instaladas diversas oficinas o *thelonias*, donde los demonios tasaban los actos malos para apoderarse de ellas y llevarlas al infierno; por eso se deseaba que San Miguel las acompañase, con el fin de que las defendiese de los ataques del maligno. Tal opinión ha inspirado algunas fórmulas litúrgicas, como el ofertorio de difuntos, y ha motivado en el arte el simbolismo de la balanza en manos de San Miguel. Aunque tal opinión no sea verdadera, la Iglesia ha conservado tales fórmulas y formas artísticas, dándoles otro sentido.

b) También se considera al arcángel San Miguel como defensor del pueblo cristiano. Los textos litúrgicos se inspiran en aquellos pasajes escriturísticos en que aparece San Miguel como jefe de las legiones angélicas. Por eso se representa también con una espada y con uniforme militar.

c) Finalmente, se le considera como el ejecutor de ciertos actos en la liturgia del cielo. Muchos textos litúrgicos hacen alusión a ello, y se inspiran en Isaías y, sobre todo, en el Apocalipsis (7,3-5). Pronto se apoderó de esta idea la falsa leyenda e inventó que todos los lunes celebraba San Miguel una misa en el cielo; los fieles acudían a los santuarios dedicados a San Miguel para asistir allí a la misa. Aunque esta práctica fué muchas veces censurada, sin embargo dejó sus huellas en la liturgia medieval de dedicar a San Miguel el lunes en la serie de misas votivas semanales.

San Juan Bautista.—El culto del santo Precursor es de los más antiguos en la Iglesia. Desde los tiempos del emperador Constantino se le ha dedicado multitud de santuarios y altares. Su fiesta del 24 de junio es atestiguada por numerosos sermones de los Santos Padres, especialmente por San Agustín. Probablemente su culto y veneración estuvo ligado al recuerdo del bautismo y a los ejercicios ascéticos.

En Roma fué esta fiesta politúrgica, pues, además de la misa vigiliar, señala el sacramentario Leoniano otras cuatro, y la tercera de ellas con el título *Ad fontem*, señal de que las otras se celebraban en la basílica del Salvador y en algún otro santuario de Roma, donde llegó a tener hasta 20.

Los himnos del oficio fueron compuestos por Pablo Diácono, monje de Montecasino, que los compuso para la fiesta titular de dicho monasterio, erigido por San Benito, en la cual dispuso le diesen sepultura. Cerca de

cuatro siglos más tarde, otro monje, Guido de Arezzo († 1050), sacó de la primera estrofa los nombres de la escala musical:

UT queant laxis — REsonare fibris
MIra festorum — FAmulis tuorum
SOLve polluti — LAbii reatum
Sancte — Iohannes.

La fiesta del 29 de agosto es conocida desde el siglo IV en Africa, en Siria y en Grecia. No la trae el sacramentario Leoniano, pero sí el Gelasiano. El origen de esta fiesta no es otro que el de la conmemoración de la dedicación de una iglesia en Sebaste hacia la mitad del siglo IV, en la cual se veneraba la tumba del Precursor y la del profeta Elías.

Los orientales celebran también la fiesta de su concepción el 23 de septiembre. También se celebró esta fiesta antiguamente en Occidente.

San José.—El martirologio jeronimiano, en la recensión de Echternach, señala este día la fiesta del mártir José de Antioquía, que de ninguna forma puede ser identificado con San José el esposo de la Santísima Virgen, aunque es posible que lo evocase.

Los martirologios posteriores, a partir del siglo X, hacen mención en este día de San José el padre putativo de Jesucristo: *In Bethlem Sancti Ioseph nutritoris Domini*. Con las cruzadas a los Santos Lugares se aumentó más el culto al Santo, y se le edificaron algunos santuarios. En Roma, además de la capilla dedicada a San José en San Pedro del Vaticano, se le han dedicado muchas iglesias y oratorios.

Con todo, se ha de confesar que aunque los Santos Padres y escritores eclesiásticos han hablado maravillosamente de las virtudes de San José y han encomiado su misión de esposo de la Virgen y custodio de Jesucristo, su fiesta litúrgica es bien tardía.

En el siglo XV se incrementó mucho su devoción por obra principalmente de Santa Brígida, del canciller Garzón († 1429), de San Bernardino de Sena y del Beato Bernardino de Feltre. Los carmelitas fueron también grandes propagadores del culto a San José. Todo este movimiento josefino hizo que el papa Sixto IV pusiese su memoria en el Breviario romano con grado simple; Clemente IX la elevó a rito doble; Gregorio V la declaró fiesta de precepto en 1621 a instancias de algunos reyes. Pío IX lo declaró patrono de la Iglesia universal el 8 de diciembre de 1870.

La fiesta del patrocinio o solemnidad de San José fué primeramente concedida a los carmelitas de Francia e Italia en 1680. Aparece en el calendario romano en 1809. Pío IX la extendió a la Iglesia universal en 1847, fijando la fecha de su celebración el domingo tercero después de Pascua. En la reforma litúrgica de San Pío X se le asignó el miércoles de la semana tercera después de Pascua.

Recientemente ha sido suprimida en el decreto de las nuevas rúbricas y se ha establecido en su lugar la fiesta de San José Obrero, el 1.º de mayo, para cristianizar en cierto modo la fiesta del trabajo y poner como modelo de trabajador a San José.

Hoy el culto del santo Patriarca está sumamente arraigado en todos los países de hondo sentir católico. Su fiesta del 19 de marzo, la principal, se celebra con gran solemnidad. Por eso tal vez sea más fácil ver, sin comprometer en nada el rango litúrgico de San Juan Bautista y de los santos apóstoles San Pedro y San Pablo, la cuestión del primer puesto litúrgico, después de la Santísima Virgen, reservado a San José y que su nombre figure en el canon de la misa y en el *Confiteor*. Así lo creía el piadoso cardenal Schuster en su *Liber sacramentorum*. Se han hecho muchas peticiones en

este sentido a la Santa Sede (S. R. C., n.3249 ad 7; decr. de León XIII de 15 de agosto de 1892).

San Pedro y San Pablo.—El primer testimonio seguro de que los dos santos Apóstoles estuvieron unidos en la celebración litúrgica del 29 de junio nos lo da el *latérculo* de Filócalo, que la coloca hacia la mitad del siglo III: *III Kalendas iulii Petri in catacumbas et Pauli ostiense, Tusco et Basso Cons.* El Martirologio jeronimiano, que en esto depende del latérculo, especifica más y asegura que, aparte de las estaciones natalicias en los dos sepulcros de Pedro y de Pablo, víctimas de la crueldad de Nerón, se venía celebrando una tercera *in catacumbis*, desde el consulado de Tusco y de Basso, es decir, en el año 258, en tiempo de Valeriano, cuando los cuerpos de los dos apóstoles fueron ocultamente trasladados de sus tumbas a la granja *ad catacumbas* a causa de la confiscación de los cementerios.

En Roma, el culto de los santos apóstoles se celebró como la Pascua, la mayor de las fiestas cristianas, y es descrito detalladamente en los *Ordines romani*. Fuera de la Ciudad Eterna se celebra su culto desde el siglo IV. En Oriente y en las Galias se fijó su fiesta cerca de Navidad; pero en el siglo VI se acomodaron al uso de la Iglesia romana a causa de la intervención que en este sentido hizo el senador romano Festo ante el emperador Anastasio.

Las oraciones de la misa actual, con una ligera variante en la colecta, se encuentran en el Leoniano, que trae para esta fiesta una serie de 28 formularios litúrgicos para la misa, aunque no completos. El actual para el común de apóstoles está tomado en gran parte del primitivo oficio de los santos apóstoles Pedro y Pablo. El oficio actual proviene de la época cuando se hizo, además, una conmemoración especial en honor de San Pablo el 30 de junio.

PARTE QUINTA

ALABANZA DIVINA

CAPÍTULO 14

EL OFICIO DIVINO *

Nociones fundamentales

Noción nominal

En la Iglesia griega se le ha llamado κάνων, por desarrollarse conforme a lo establecido en los cánones conciliares; *sinaxis*, porque se reunían para rezarlo. En Occidente se le ha llamado *Oficio*, ***Oficio divino, Horas canónicas*, porque se trata de una misión im**portante **de la humanidad para con su Creador y por estar distri**buído **en las horas del día** y de la noche. **Se le ha llamado también *salterio*, porque su elemento principal son los salmos.** La *Regula Benedicti* le da los nombres de *Opus Dei, Agenda, Pensum servitutis*, en el sentido de obra por excelencia, deuda que debemos a Dios como siervos y criaturas suyas. Otros le han llamado *cursus*, sin duda porque se han servido del curso del sol para dividir las diversas partes del oficio; *misa*, porque antiguamente se concluía con una oración o bendición llamada *missa; hora* u *horas canónicas*, porque el oficio está distribuído en partes que deben rezarse en horas determinadas por los cánones conciliares; también se le ha denominado *psalterium*, por ser los salmos el elemento más importante del oficio.

Noción real

Entre todas las definiciones que se han dado del oficio, la que nos parece más acertada es la del P. S. Alameda: «La oración oficial de la Iglesia, repartida en determinadas horas del día» [1].

* *BIBLIOGRAFIA.*—P. BATIFFOL, *Histoire du Bréviaire romain* 3.ª ed. (París 1911); L. BONA, *De divina psalmodia eiusque causis, mysteriis et disciplinis* (Antuerpiae 1722); J. L. PIERDET, *El rezo eclesiástico* nueva ed. (Buenos Aires 1946); S. ALAMEDA, *Nociones fundamentales del oficio divino* (Bilbao 1924); P. PARSCH, *Le Bréviaire expliqué* 2.ª ed. (Tournai, 1952); C. S. ALISEDA, *El Breviario romano* (Toledo ...); O. ROUSSEAU, *Le père et la louange divine*: «La Maison Dieu», n.21 (1950) p.7-20; H. DALMAIS, *Origine et constitution de l'office*: ibid., n.21 (1950) p.21-39; P. M. GY, *Projets de réforme du Bréviaire*: ibid., p.110-128; J. BRINKTRINE, *Il breviario romano* vers. del alemán (Roma 1946); B. FISCHER, *Le Christ dans les psaumes*: «La Maison Dieu», n.27 (1951) p.86-113; P. DRIJVERS, *Les psaumes, genres littéraires et thèmes doctrineux* (ed. du Cerf, Paris 1958); P. SALMON, *L'office divin* (ed. du Cerf, Paris 1959); J. M.ª LECEA, *Pastoral litúrgica en los documentos pontificios de Pío XII* (Barcelona 1959); DAL, todas las palabras de las horas canónicas.

[1] S. ALAMEDA, *Nociones fundamentales del oficio divino* (Bilbao 1924) p.17. Le hemos añadido la palabra *oficial* por parecernos más significativa.

Existen muchas oraciones de la Iglesia: unas son privadas y otras públicas, pero no todas son litúrgicas, es decir, no pertenecen al culto oficial de la Iglesia. Pío XII, en la *Mediator Dei*, y la instrucción de la Sagrada Congregación de Ritos del 3 de septiembre de 1958 hacen notar claramente esta distinción de oración litúrgica y ejercicios piadosos. Entre éstos existen algunos que se realizan en determinadas horas del día, como son el oficio parvo de la Virgen y otros oficios aprobados por la Iglesia para determinados institutos religiosos, que no están sujetos al rezo del oficio divino.

Pío XII expresó la naturaleza del oficio divino en la *Mediator Dei* de esta manera: «El oficio divino es la oración del Cuerpo místico de Cristo, dirigida a Dios, en nombre de todos los cristianos y en su beneficio, por los sacerdotes, por los demás ministros de la Iglesia y por los religiosos para ello delegados por la misma Iglesia» [2].

Como puede observarse, Pío XII no dió una definición del oficio divino, pues sus palabras no pueden aplicarse al oficio divino de todos los tiempos. Con todo, sus palabras son preciosísimas y manifiestan la grandeza del oficio divino como oración del Cuerpo místico de Cristo, es decir, de toda la Iglesia, y, por lo mismo, como oración del mismo Cristo.

Razón de la existencia del oficio divino

La razón de la existencia del oficio divino no es otra que la de obedecer el precepto del divino Fundador de la Iglesia de orar siempre. Así se expresa Pío XII en la *Mediator Dei*: «Habiendo ordenado el divino Maestro: *oportet semper orare et non deficere* (Lc 18,1), la Iglesia, obedeciendo fielmente esta advertencia, no cesa nunca de orar y nos exhorta con el Apóstol de las gentes: *Per ipsum (Iesum) offeramus hostiam laudis semper Deo* (Hebr 13,15)» [3]. Y también continuar la alabanza iniciada por Cristo al encarnarse. Mediante El, la Iglesia rinde a Dios culto incesantemente a través del día, de la semana y del año.

Por eso el oficio viene a ser como el complemento de la misa y de los sacramentos. El culto a Dios, que en éstos se halla como condensado, lo ofrece el oficio divino diluído, extendiendo a todo el día la virtud cultual y santificadora del sacrificio eucarístico. Más aún, el oficio divino, en frases del P. Bouyer, crea la atmósfera de toda la celebración litúrgica.

Excelencia y eficacia del oficio divino

La misa y los sacramentos, en que Jesucristo obra inmediatamente, son más excelentes que el oficio divino, en que Cristo sólo obra mediatamente. Mas el oficio divino es superior a toda oración privada, por ser la «oración oficial de la Iglesia», que, en cuanto

[2] Ed. Sígueme, n.177.
[3] Ibid., 172.

Esposa del Verbo encarnado, le es siempre agradable. En el oficio es la Iglesia la que ora.

Además, esta oración de la Iglesia se halla compuesta en su mayor parte con palabras de la Escritura, lo cual le confiere una eficacia especial.

Por otra parte, los ministros encargados de mantener esta oración son personas consagradas a Dios por el voto de la castidad, con lo cual se tiene una semejanza con la alabanza que tributan a la Trinidad beatísima las miríadas de ángeles. La tradición eclesiástica ha exaltado mucho esta semejanza, por lo cual se consideró a tales personas como que llevaban una «vida angélica».

La alabanza divina posee una cuasi sacramentalidad, que le confiere una virtud muy superior a las oraciones privadas, pues obra *ex opere operantis Ecclesiae*. Así lo afirma el decreto general por el que se instaura el *Ordo de Semana Santa*, refiriéndose a los oficios de esta semana.

En el oficio divino se consiguen mucho más perfectamente los fines de toda oración: se alaba a Dios, se le adora, se le da gracias, se obtiene el perdón y se obtiene toda clase de gracias.

Otra razón por la cual se ve que el oficio divino sea de una eficacia extraordinaria es que en él se cumple siempre: *Ubi duo vel tres congregati sunt in nomine meo, ibi sunt in medio eorum* (Mt 18,20). Pues, aunque sea rezado por un solo sacerdote, es siempre la oración de toda la Iglesia, del Cuerpo místico de Cristo, cabeza y miembros.

Por lo cual podemos deducir que no hay nada de exagerado en la conocida afirmación de San Alfonso María de Ligorio: «Cien oraciones privadas no igualan en valor a una sola hecha en el oficio divino».

Ministros del oficio divino

Jesucristo, sacerdote eterno y único de la Nueva Ley, es el ministro principal de la divina alabanza. Mientras vivió en este mundo, ejerció este ministerio personalmente. Los evangelistas nos le presentan retirándose a orar con frecuencia. Mas su principal oración fué su misma vida, que fué toda ella un incesante himno de alabanza al Padre.

Al subir a los cielos encomendó a su Iglesia continuar sobre la tierra esta alabanza, a la cual El tampoco está ausente como Cabeza que es de esta Iglesia, y une esta alabanza de la tierra a la suya en el cielo como Mediador supremo.

La Iglesia es, por lo tanto, el ministro total y adecuado del oficio divino; luego con toda propiedad se le llama la oración oficial de la Iglesia.

Con el tiempo, la obligación y el honor de cantar estas divinas alabanzas la Iglesia los reservó a un grupo selecto de sus miembros. Ya diremos cómo sucedió esto.

Este grupo está compuesto por las clases siguientes:

1.ª *Titulo ordinis:* todos los clérigos que han recibido el subdiaconado.

2.ª *Titulo beneficii:* todos los que tienen algún beneficio (can.1475).

3.ª *Titulo religionis:* los religiosos y religiosas pertenecientes a órdenes con obligación de coro. Prácticamente, todas las órdenes fundadas antes del siglo XVI.

Estos son los ministros inmediatos del oficio divino. Mas también los fieles poseen por su bautismo el poder de alabar a Dios. Pío XII exhortaba en la *Mediator Dei* a que los fieles tomasen parte activa en el canto de las vísperas los días festivos [4].

El oficio divino y la reactualización del misterio de Cristo

Litúrgicamente, el oficio divino forma un todo con la misa, es el anillo exterior de la liturgia de una festividad. La colecta de la misa sirve de oración para las horas canónicas. El evangelio de la misa se lee y comenta en los maitines. Los *capitula*, o lecciones breves, suelen estar tomados de la epístola. La razón profunda de todo esto hay que buscarla en el hecho de que el misterio conmemorado es el mismo en la misa y en el oficio.

Este hecho nos coloca ante una verdad fundamental para la comprensión del oficio divino: la eficacia de la alabanza divina procede del sacrificio eucarístico. El fin de aquél es el mismo que el de la misa: la renovación del misterio de Cristo, su vivencia. En la misa, más concretamente, en la consagración, se reactualiza este misterio en sacramento, mas de un modo realísimo, como enseña la teología. En ese momento se consiguen los cuatro fines de todo sacrificio: latréutico, impetratorio, eucarístico y propiciatorio. La liturgia de la misa, como primer círculo, y el oficio divino, como círculo más externo, ponen a nuestro alcance este misterio de un modo más humano, más asequible a nuestra pequeñez. En el oficio divino, la Iglesia, haciendo suyos los sentimientos que Cristo tuvo al ofrecerse sobre la cruz y renovándolos en la misa, alaba a Dios, le da gracias, obtiene el perdón para sus hijos y pide para ellos toda clase de bienes espirituales y materiales.

El sacerdote y la alabanza divina

Con toda razón puede afirmarse que el breviario es el libro del sacerdote. Al cabo de veinte años lo ha leído unas mil veces; después de cuarenta años, dos mil veces; después de sesenta años, tres mil veces. ¿Qué hombre lee un libro tantas veces? La obligación del oficio ha sido siempre más perentoria que la de la misa. El simple fiel satisface con su obligación de dar culto a Dios con la santificación del domingo y días de fiesta. El sacerdote tiene una función diaria insertada en su trabajo; es su oficio divino: una expresión de

[4] Ibid., 1845.

lo que pronunció al entrar en la vida clerical: *Dominus pars hereditatis meae...* Está habilitado por la Iglesia para cumplir esta misión, que recibió de su Fundador. Por eso los sacerdotes realizan esta función *in persona Christi, in persona Ecclesiae,* y lo mismo todos los que están sujetos al rezo del oficio divino. Se ha visto una relación estrecha entre la obligación de recitar el oficio divino y el celibato, y ambas como una importación de origen monástico; por eso se los ha considerado como «hombres que llevan en este mundo una vida angélica»: vida de pureza y dedicada a alabar a Dios en la tierra como los ángeles en el cielo. Los textos patrísticos en este sentido son largos y muy interesantes.

No se concibe cómo se le han dado al oficio divino apelativos poco honrosos por aquellos mismos a quienes corresponde la obligación de recitarlo. Debería ser considerado esto como una blasfemia en nuestros labios sacerdotales. Mucho menos han debido pasar esos nombres a los mismos fieles.

Origen y desarrollo del oficio divino

Una historia auténtica del oficio divino está aún por hacer, y de hecho todavía hoy no puede realizarse, pues muchos problemas quedan sin resolver, sobre todo en lo referente a los primeros siglos.

Desde el principio hasta el siglo IV

En las primeras comunidades cristianas existe fuertemente arraigada la idea de la unión de todos los miembros en Cristo, y esto no sólo como un lazo puramente espiritual, sino como una realidad palpable que penetraba toda su vida.

De este conocimiento, como antes se ha dicho, nace la idea de la asamblea o reunión, de las que algunas de ellas estaban consagradas a la oración. La importancia de estas reuniones demuéstrala el hecho tan significativo de que el abandono de las mismas era considerado como el primer paso hacia la apostasía.

El ritmo y ordenación de estas asambleas dependen de las posibilidades de la comunidad y de la decisión del obispo. Como se ha dicho al estudiar la liturgia eucarística, en los primeros siglos los rectores de las distintas iglesias tenían una más amplia libertad en la ordenación de las funciones litúrgicas, principalmente en las oraciones públicas que hacían los cristianos. Pero siempre que había oración en común, cada uno se empeñaba en tomar parte en ella en la medida misma de sus posibilidades.

El hábito de reunirse para orar en días y momentos determinados crea la costumbre y reafirma la obligación primitiva.

No se puede hablar con una probabilidad suficiente de oficio divino en las comunidades eclesiásticas anteriores al siglo IV.

Existen textos bastante numerosos para Africa y Egipto que permiten entrever los principios de la constitución de un oficio propiamente dicho, tanto en los monjes como en las iglesias.

Los Hechos de los Apóstoles mencionan la asiduidad en la oración de la comunidad de Jerusalén: «Y perseveraban asiduamente en la doctrina de los apóstoles y en la comunión, en la fracción del pan y en las oraciones» (2,42). Y señalan las horas de sexta y nona como habitualmente practicadas por los apóstoles: «Pedro y Juan subían al templo a la hora nona, hora de oración» (3,1); «Subió Pedro a la azotea para orar hacia la hora sexta» (10,9).

San Pablo recomienda también la oración comunitaria, en la que todos los fieles cantaban himnos y salmos a Cristo: «La palabra de Cristo tenga en abundancia su morada en vosotros, y animándoos unos a otros, con salmos, con himnos y cánticos espirituales, cantando de corazón, con gracia y edificación las alabanzas a Dios» (Col 3,16). «Ni os entreguéis con exceso al vino, fomentando la lujuria, sino llenaos del Espíritu Santo, hablando entre vosotros y entreteniéndoos con salmos, con himnos y canciones espirituales, cantando y loando al Señor en vuestros corazones» (Eph 5,18-19).

Al fin del siglo II, Plinio hace mención de las reuniones semanales de los cristianos al alba para cantar himnos a Cristo como a Dios.

Al fin del siglo III se encuentran textos más precisos por los que se pueden vislumbrar ciertos rudimentos de un oficio divino. Los grupos alejandrino, representado por Clemente de Alejandría y Orígenes, y africano, representado por Tertuliano y San Cipriano, nos hablan de las horas de tercia, sexta y nona y del simbolismo de las mismas. En Cartago existía además la doble oración de la mañana y de la tarde, que eran obligatorias y se pueden considerar como oficiales de dicha Iglesia.

En el capítulo 35 de la *Tradición apostólica*, reconstruído por dom Botte con el palimpsesto de Verona y las versiones interpoladas copta, árabe y etiópica, se ha obtenido un texto que se puede considerar como del siglo III y como un resumen de la tradición romana. Con respecto a la oración se expresa así:

1.º Han de orar a Dios todos los fieles al levantarse.

2.º Se prescribe una instrucción; si no hay instrucción, se prescribe la lectura de un libro santo.

3.º Si se está en casa, se ha de orar y alabar a Dios a la hora de tercia; mas si se está en otra parte, se ha de hacer sólo con el corazón, pues es la hora en que Cristo fué elevado en el madero; por eso en el Antiguo Testamento se prescribía el ofrecimiento de los panes de la proposición a esa hora, como símbolo del cuerpo y de la sangre de Cristo.

4.º Igualmente se ha de orar a la hora de sexta, pues fué cuando se obscureció el sol y oró Cristo por los judíos incrédulos.

5.º Se ha de prolongar la oración a la hora de nona, a imitación del alma de los justos, pues a esa hora salió del costado de Cristo sangre y agua.

6.º Se ha de orar también antes de reposar en el lecho.

7.º Hacia la media noche también se ha de orar.

8.º Se exhorta a no ser perezoso para la oración [5].

[5] Trad. por dom Botte en «Sources Chrétiennes», 11 p.67-73.

Como puede verse, más que un oficio litúrgico de la Iglesia como tal, es una exhortación y un guía para mantener en oración a los cristianos y así obedecer el precepto de Cristo. Con todo, no se puede dudar que tenemos en esas prácticas un oficio divino en ciernes.

Primeros pasos para una organización oficial del oficio divino

Hasta ahora sólo hemos encontrado elementos aislados que nos permiten entrever que la Iglesia tenía muy adentro la plena convicción de que era necesaria la oración a ciertas horas. A partir del siglo IV se encuentran elementos más explícitos y detallados sobre un oficio regular.

El primer testimonio se encuentra en la *Peregrinatio Etheriae* (s.IV). Las preces allí descritas tienen un carácter local. No se recitaban tales preces en todas las iglesias, sino que cada iglesia de la población tenía encomendada una parte.

Los monjes eran los que frecuentaban principalmente estos oficios, mas siempre asistía a los mismos algún clérigo al principio o al fin de los mismos, para recitar algunas preces a ellos encomendadas.

No se habla explícitamente de una obligación; mas si los clérigos, presbíteros y obispos no estuvieran obligados en virtud de un texto legislativo, se dispensarían de hacerlo o dejarían su ejecución a los monjes y fieles. Pero entonces el oficio sería incompleto, porque nadie se hubiera atrevido a recitar las preces destinadas al clero.

Eteria nos pone en contacto también con otro hecho de gran importancia para el desarrollo del oficio: el de las comunidades monásticas.

Oficio monástico

No parece que los primeros anacoretas se obligasen a una observancia estricta de las horas de oración ya admitidas por la Iglesia. Gozaban de una gran libertad en esto. De ordinario tenían una oración ininterrumpida a base del salterio y oraciones breves llamadas monologistos (jaculatorias). Al organizar San Pacomio de un modo más perfecto el monacato, se tuvo mayor orden en la recitación de las horas y en el tiempo dedicado a la oración.

En Egipto, el monacato laico fué constituído al margen e independientemente de la organización eclesiástica. Han de cumplir lo prescrito por la Regla, que organiza la vida común, y con respecto al rezo de las horas, han de realizarlo *aunque no se encuentren en el monasterio*[6]. Aquí comienza la obligación del rezo del oficio.

El monacato de Capadocia tiene un carácter más distinto. Los monjes no se apartan de las comunidades cristianas, sino que vienen a constituir la *élite* de las mismas. Esta era también la idea de Orígenes. Por lo mismo, su oficio es monástico-eclesiástico. Se pres-

[6] Cf. A. Boon, *Pachomiana latina* (Louvain 1932) p.50; *Praecepta* p.141-142.

cribe también que las horas se han de recitar incluso estando fuera del monasterio [7].

En la *Regula Patrum* se considera la oración como la misión principal del monje, y se dictan castigos especiales para los negligentes. Lo mismo refiere Casiano [8].

Como regla general se establece en todas las Reglas monásticas la obligación estricta de recitar las horas, no sólo cuando están en el monasterio, sino también fuera de él. La *Regula Pauli et Stephani* sólo apunta la facultad de obtener del superior del monasterio el permiso para estar dispensado del oficio divino [9].

No se puede dar una relación exacta del modo de celebrar el oficio divino en las comunidades monásticas. Cada una de éstas tiene su forma peculiar. Sólo se puede afirmar que en todas los elementos esenciales de la divina alabanza consistían en los salmos, lecturas para las vigilias y una oración colecta. Según Casiano, por ejemplo, las vigilias monásticas se hacían de esta forma: uno recitaba los salmos; al fin de los mismos se levantaban todos y hacían una oración silenciosa; luego se postraban y hacían una oración de acción de gracias; por fin, se ponían en pie, elevaban los brazos al cielo, y el que presidía hacía una oración colectiva en voz alta. El último salmo es aleluyático, seguido de dos lecturas: una del Antiguo Testamento y otra del Nuevo, salvo el sábado y el domingo, que las dos lecturas son del Nuevo.

No se sabe con certeza los elementos de que constaban las horas de tercia, sexta y nona, a las que los orientales eran muy aficionados. Casiano parece indicar que consistía en la recitación de tres salmos [10].

En Occidente, las diferencias son más numerosas, según las diversas reglas monásticas; pero es indiscutible que muy pronto existe una reglamentación de la salmodia, como lo demuestran las exhortaciones de San Jerónimo a los candidatos a una vida monástica a observar la tradición eclesiástica del lucernario, de los himnos matutinales, de las tres horas de tercia, sexta y nona, y la salmodia nocturna.

Los «cursus officii».—Como se ha podido ver por lo que llevamos dicho, no puede pensarse en estos siglos en un oficio común a toda la Iglesia. El centro de la vida eclesiástica y litúrgica lo constituye el obispo y su catedral.

Hay que tener esto muy presente para no incurrir en inexactitudes al estudiar la forma del oficio y de la liturgia en general. En principio, cada iglesia y monasterio tenía su *cursus;* pero, como sucede con mucha frecuencia, el ejemplo de las iglesias y monasterios más importamtes influía en los de menos importancia. De todas formas, tanto si lo tomaba de otra parte o lo recibía por tradición como si era él quien lo organizaba, el obispo o el abad era quien imponía el *cursus*, pudiendo cambiarlo si le parecía. San Benito,

[7] SAN BASILIO, *Reg. Mag.* 37.
[8] *Inst.* l.2 c.13; l.3 c.3.8.
[9] PL 66,951.
[10] *Inst.* l.3 c.3.

que con tanto detalle determina la forma en que han de rezar sus monjes, dice al fin: «Sobre todo advertimos que, si por ventura a alguno no gustare esta distribución de salmos, la ordene de otro modo, si le pareciere mejor» (c.18).

Esta es la razón de que, aun no conociendo más que una mínima parte, hallemos en esta época innumerables «cursus officii» [11].

Fondo común de estos «cursus».—Aun cuando reina una gran diferencia entre los diversos *cursus*, fruto de la libertad de que gozaban las comunidades para organizar sus oraciones comunes, no es imposible hallar un fondo común y ciertos principios que todos respetan.

El número y carácter de las horas es el mismo en todas partes: una vigilia nocturna, un oficio para la mañana (laudes), otro para la puesta del sol (vísperas) y tres horas diurnas: tercia, sexta y nona. Los tres primeros oficios son oficios parroquiales, comunes a monjes y al pueblo, aunque poco a poco van convirtiéndose en privativos de los monjes. Se ha de tener presente que a partir del siglo VI se observa una descentralización del culto y de la administración eclesiástica y aparecen ciertas iglesias urbanas y rurales con clero propio, las cuales tenían su propio servicio litúrgico, aunque con obligaciones más restringidas.

Las horas diurnas conservan durante bastante tiempo el carácter de oración menos popular.

Como elementos fundamentales del oficio de laudes encontramos el salmo 62, *Deus... ad te luce vigilo*, y los tres salmos 148, 149 y 150, que dieron nombre a este oficio matutino; una lectura breve, un canto, una letanía, con su correspondiente oración final; y la bendición.

El «cursus» del oficio romano primitivo hasta el siglo VI.—Carecía de las fórmulas introductorias, como el *Deus in adiutorium meum intende*, que más tarde tomará de los *cursus* monásticos.

Las vigilias nocturnas constaban los domingos de tres nocturnos: el primero se componía de 14 salmos, tres lecciones y tres responsorios; el segundo y el tercero, de seis salmos, con tres lecciones y tres responsorios. Se seguía el orden del Salterio, empezando el domingo con el salmo 1 y terminando el sábado con el salmo 108 [12].

Laudes y vísperas poseían una estructura idéntica: cinco salmos (en laudes un cántico), el verso *Benedictus* en laudes y el *Magnificat* en vísperas, las preces y el *Pater noster*. Cuando estaba presente el papa o un obispo, en lugar del *Pater noster* decían éstos una oración colecta.

Las horas menores constaban de tres salmos, la lección breve, responsorio, versículo, letanía y *Pater noster*.

En completas, a los tres salmos seguían el verso, el *Nunc dimittis*, letanía y *Pater noster*.

[11] Pueden verse descritos en RIGHETTI, *Historia de la liturgia* I (BAC, p.1095). Callewaert ha estudiado a fondo el *Cursus romanus*: cf. «Sacris erudiri» (1940) p.52.

[12] Este modo de rezar el salterio era netamente monástico.

Cursus de la Regla de San Benito.—Existe mucho parecido entre el *cursus* de la *Regula S. Benedicti* y el *cursus* romano que hemos descrito anteriormente. Fundamentalmente, los dos son los mismos. Sólo que el *cursus* benedictino admite otras costumbres de tipo más monástico. A todas las horas precede el verso *Deus in adiutorium meum intende.* Antes de las lecturas se pide la bendición del abad. Precede o sigue un himno. Antes de maitines se canta el invitatorio (salmo 94). Las vigilias nocturnas constan de tres nocturnos: los dos primeros, de seis salmos, y el tercero, de tres cánticos; a cada nocturno siguen cuatro lecciones con sus responsorios. El tercer nocturno termina con el *Te Deum*, la lectura del evangelio y el *Te decet laus*. Los días feriales no hay más que dos nocturnos, con seis salmos cada uno.

Laudes comienza con el salmo 66, *Deus misereatur nostri;* siguen cinco salmos (el cuarto es siempre un cántico), la lección breve, responsorio, himno, verso *Benedictus*, letanía y *Pater noster*.

Vísperas tiene más o menos el mismo esquema, pero con cuatro salmos nada más.

Las horas menores constan de tres salmos, que siempre son los mismos en cada hora, excepto en los domingos y en la feria segunda; lección breve, verso, letanía y *Pater noster*.

En completas sólo se dicen tres salmos, los mismos para todos los días; el himno sigue a los salmos. No se dice el cántico *Nunc dimittis*.

El oficio en las iglesias parroquiales

En un principio, el clero en cuanto tal no tiene obligación de mantener el coro. Interviene en los oficios como pastor de almas, que preside y dirige la oración de la comunidad. Si no asiste, no tiene obligación de suplir. El oficio divino es uno de sus deberes pastorales, lo mismo que celebrar la eucaristía y administrar los sacramentos.

Para poder comprender cómo se hallaban organizados estos oficios parroquiales, hay que tener en cuenta el estado y organización de la Iglesia en aquella época. De hecho la historia nos muestra que el género de vida del clero es el que ha ido marcando las diversas etapas por donde ha ido pasando el oficio divino [13]. Los clérigos estaban asignados a una comunidad cristiana determinada, presididos por el obispo. Formaban el *Presbyterium*, y su misión era ayudar al obispo en el ministerio pastoral. No celebraban el oficio divino en toda su integridad, sino sólo algunas horas; las otras las dejaban para los domingos y días festivos.

A partir del siglo VI, los concilios franceses y españoles suponen una obligación para todos los clérigos de asistir a los oficios; pero no dicen nada para cuando están fuera de la ciudad o población en que se encuentra la iglesia. Es decir, que existe una obligación bajo pena de asistir a los oficios de la comunidad parroquial, pero no de suplir en privado.

[13] Cf. P. Salmon, *L'office divin* p.S4ss.

San Bonifacio impuso a todas las iglesias organizadas por él un *cursus* completo de todas las horas, para ser celebrado todos los días, y, al mismo tiempo, la obligación por parte de los clérigos de participar en él. En esto tuvo gran importancia el concilio II de Clovesho, presidido por el mismo San Bonifacio el año 747.

Chrodegang († 766) hace lo mismo en su diócesis de Metz. Influyó en su obra la actuación de San Bonifacio y los viajes que hizo a Roma, donde quedó maravillado por el servicio litúrgico que los monjes desarrollaban en las basílicas. Prescribió que se supliesen las horas del oficio divino cuando no se asiste a él: «Et si longe ab ecclesia aliquis fuerit, ita ad opus Dei per horas canonicas occurrere non possit, et episcopus vel arcidiaconus ita esse perpendit, agat opus Dei cum tremore divino ubi tunc fuerit» [14].

Los capitulares de Carlomagno prescriben a todos los clérigos a vivir *canónicamente*, es decir, sujetos a regla.

Es notable que la *Institutio Canonicorum* del concilio de Aix (816) no diga nada de la obligación para los clérigos de recitar el oficio en privado cuando no asisten a celebrarlo en la iglesia. ¿Indica un retroceso?

Mas desde el fin del siglo IX al X existen muchos documentos en los que se prescribe suplir en privado la recitación del oficio divino [15].

Una tendencia más severa, representada por la *Regula Canonicorum*, exigía la obligación de rezar el oficio de la noche y las horas del día en su momento propio. Mas también se observa que en unos medios muy fervorosos comienza a aparecer un movimiento en favor del rezo en particular; pero ese movimiento no se abrirá camino sino lentamente y no prevalecerá sin la intervención de otros factores; por ejemplo, el de las misas privadas.

Influencia del monacato en orden a la obligación de suplir la recitación del oficio divino

Como se ha visto anteriormente, los monjes fueron los que comenzaron con la obligación de recitar privadamente el oficio cuando no podían asistir por cualquier causa a la iglesia durante la celebración de las horas. De ellos la tomó Chrodegang. Con el tiempo se fué generalizando mucho esta costumbre, como lo atestigua San Pedro Damiano, hasta tal punto que a la recitación privada del oficio se le dió un valor como tal, abstrayéndola de la celebración del mismo. Desde el siglo XI comienzan a existir los primeros breviarios, que contienen en un solo volumen los distintos elementos del oficio que antes se encontraban en otros libros, como el salterio, el antifonario... La mayoría de estos breviarios son monásticos [16]. En Cluny y en el Cister se obliga a los monjes a recitar el oficio cuando van de viaje.

[14] PL 89,1101; J. B. PELT, *Etudes sur la cathédrale de Metz. La liturgie* I p.72.

[15] Cf. P. SALMON, o.c., p.32-33.

[16] V. LEROQUAIS, *Bréviaires romaines des Bibl. publ. de France*. De doce breviarios del siglo XI, nueve son monásticos.

Contribuye a esta obligación la redacción de las reglas canonicales al estilo de la de Chrodegang, que continuaron más tarde en la de los Predicadores y luego en la de las órdenes mendicantes.

En 1227, un concilio de Treves obliga a todos los sacerdotes a tener un breviario que les permita recitar las horas canónicas cuando van de viaje [17].

En el siglo XIII dan un impulso a esta obligación los franciscanos y las universidades. La vida apostólica de aquéllos y las cargas de la vida estudiantil y docente no se acomodaban bien con la recitación solemne del oficio.

Mas también hay que tener presente que la negligencia y falta de fervor influyeron no poco en la generalización del rezo en privado del oficio divino.

Santo Tomás puso el principio que permitirá confirmar y sancionar teológicamente la celebración solitaria del oficio y más tarde justificar la obligación.

En el siglo XV, la evolución se acentúa, y se habla de la recitación en privado del oficio como de una práctica corriente. Luego vendrá la anticipación de las horas, autorizada ya por la glosa ordinaria de las *Decretales* de Gregorio IX.

Se vió entonces que el oficio no estaba dispuesto para la recitación privada del mismo, y se pensó en una reforma del mismo.

Clemente VII encargó al cardenal Quiñones la composición de un breviario para el rezo del oficio divino que respondiese a las necesidades de la época. Quiñones hizo un oficio nuevo, compuesto principalmente para la recitación en privado. Al aprobarlo Paulo III especificó que estaba destinado solamente a los sacerdotes entregados al estudio o absorbidos por trabajos importantes, pero lo adoptaron muchos clérigos.

El fin pretendido por Quiñones fué que los clérigos encontrasen en el oficio un medio de formación religiosa personal. Pero introdujo una distinción fundamental entre el oficio coral y el oficio en privado, y esto fué su ruina. Por eso, después del entusiasmo con que fué acogido cuando apareció, se fué relegando hasta ser proscrito por el concilio de Trento.

Todavía en vísperas de este concilio, todas las iglesias poseían un clero beneficiario o canonical, que aseguraba la recitación solemne del oficio, y por lo mismo tenían obligación grave de participar en las horas canónicas. Poco a poco rehuyeron esta misión, imitando en parte al clero de la curia romana, que hacía lo mismo.

Lo que se autorizó en un principio como una excepción y como algo que suponía más virtud: suplir el oficio en privado cuando no se podía asistir a él, vino a ser habitual. La aparición de los clérigos regulares, como la Compañía de Jesús, encontraron el terreno bien preparado; pero todavía la Santa Sede les puso algunos obstáculos por no quererse obligar a la recitación solemne del oficio divino en el coro, obstáculos que pudieron superar.

[17] HEFELE-LECLERCQ, *Hist. des conciles* V 2 p.145.

Se abandonó la vida común al servicio de una iglesia para entregarse a un apostolado más individual. La historia nos ha mostrado las grandes deficiencias de esa táctica a causa de un funesto individualismo que se internó en la vida espiritual. Por eso, todos los movimientos de renovación cristiana que se han conocido en los últimos tiempos, sobre todo a partir de San Pío X, han procurado revalorizar el sentido comunitario y eclesial de la vida cristiana.

No se comprende cómo tres grandes eruditos casi contemporáneos, Tomasino, Mabillon y Tomasín, no sólo se hicieron defensores de la recitación privada del oficio, sino que intentaron demostrar que se remontaba a los primeros siglos de la Iglesia. ¡Hasta ese punto llegó la influencia de la llamada *devotio moderna*!

Consecuencias: 1.ª Se puede preguntar si el oficio no coral, según el Breviario romano, expresa suficientemente la gran realidad que es la oración celebrada oficialmente, públicamente, en las mismas horas en todas las iglesias de una misma diócesis y paralelamente en todas las diócesis.

2.ª El fundamento de la obligación del oficio divino no es ni la colación de las órdenes ni la colación de un beneficio o pertenencia a una iglesia particular, sino que una de las primeras actividades, junto con la administración de los sacramentos, es la oración. Y la Iglesia ha determinado que oficialmente sea tal oración.

3.ª No hay más que una obligación del oficio, como no hay más que un oficio. No sólo recitan los mismos textos, sino que el que los recita en privado no hace otra cosa que suplir la celebración coral por condescendencia de la Iglesia. No hay un oficio privado; por lo mismo, tampoco su celebración.

4.ª La historia compleja del oficio divino nos ha hecho ver una doble tradición en su formación: una eclesial y otra monástica. La primera se fija principalmente en la santificación de las horas de la mañana y de la tarde, con tendencia a modificar las costumbres de Israel, como lo confirma la incensación del altar y el haber escogido salmos apropiados a las horas; por ejemplo, en laudes, los salmos 50, 72, 148-150; en vísperas, los salmos 140-149. La segunda se fija más en la salmodia entendida como recitación o lectura del salterio íntegro, y por su orden, en un lapso de tiempo determinado. Se consagran a esta salmodia principalmente las horas de la noche, y su objeto principal era alimentar la oración, que se prolongaba luego durante toda la jornada. Los monjes fueron los que transformaron en oficio de comunidad las oraciones recomendadas por los textos antiguos, de tercia, sexta y nona, y crean el oficio de prima y de completas.

Reforma de San Pío X

Todas las reformas que se han intentado y realizado, excluída la del cardenal Quiñones, fueron muy tradicionales y respetaron la estructura general del oficio divino según la liturgia romana de los siglos IX-X.

La reforma del Breviario llevada a cabo en el pontificado de San Pío X fué en este punto verdaderamente revolucionaria. Se encuentra en ella el domingo y el oficio del tiempo mejor revalorizado, pues anteriormente quedaba casi ahogado por el santoral. Pero se abandonaron tradiciones seculares; por ejemplo: que los maitines constasen sólo de nueve salmos, siendo así que fué regla general de la salmodia, tanto en Oriente como en Occidente, que las vigilias constasen de doce salmos. Se suprimió de los laudes el salmo 149, que, juntamente con los salmos 148 y 150, se encontraban en los laudes en todos los ritos desde tiempos remotísimos. Los tradicionales cánticos bíblicos fuera del salterio que se recitaban en laudes, se dejaron para los días de cuaresma y las vigilias, y en el oficio ferial ordinario se suplieron por otros que no tienen nada de común con la antiquísima tradición cristiana y no se encuentran en ninguna liturgia oriental.

Con todo, la reforma de San Pío X no era definitiva. En la bula *Divino afflatu* anunciaba el papa el nombramiento de una comisión que debía preparar una revisión más amplia del Breviario y del Misal.

Pío XII dió un impulso extraordinario a esta comisión, que prácticamente la rehizo de nuevo. El 23 de marzo de 1955 apareció un decreto general de la Sagrada Congregación de Ritos por el que se simplificaban las rúbricas del Breviario y del Misal. En noviembre del mismo año se promulgó el texto reformado de la Semana Santa, que anulaba los aparecidos anteriormente *ad experimentum*. Tampoco era definitiva esta reforma litúrgica, al menos en su forma total.

Recientemente S. S. Juan XXIII ha publicado el «motu proprio» *Rubricarum instructum*, fechado el 25 de julio de 1960, por el que se aprueba el nuevo cuerpo o código de rúbricas del Breviario y del Misal romanos, del que damos un resumen en el apéndice de esta obra. Pero, según el papa en su «motu proprio», tampoco este código es definitivo, pues presentará al concilio Vaticano II los principios generales referentes a la reforma litúrgica. Se sabe que existe una comisión dedicada exclusivamente a preparar esos principios generales.

Es decir, que desde el concilio de Trento, como rectamente afirma el papa en el «motu proprio» antes citado, la Santa Sede ha intentado ordenar de un modo más perfecto la liturgia sagrada; pero la historia nos demuestra que nunca lo ha hecho de un modo definitivo y siempre ha comisionado a un grupo de expertos el encargo de una reforma total y definitiva, especialmente en los últimos tiempos. Y la razón de esto es que nunca se ha llegado a una realización categórica del principio de reforma litúrgica sentado por la comisión creada por Pío IV y confirmada por Pío V para la reforma del Breviario romano: Nada esencial se debe quitar al antiguo Breviario romano; no se debe crear un nuevo breviario, sino reducirlo a su estado primitivo, suprimiendo aquello que había sido añadido de extraño y postizo, siendo arbitrario distinguir entre oficio público y privado. Mientras no se logre esto, siempre habrá nece-

sidad de nuevas reformas litúrgicas. La voz de los prelados se hizo oír con bastante resonancia, sobre este punto, en el concilio Vaticano I. Se sabe que ahora han sido más apremiantes sus voces cuando se prepara el concilio Vaticano II. ¿Tendremos entonces una reforma litúrgica definitiva? El papa y los padres conciliares verán hasta qué punto esto es posible lograrlo. Ciertamente hay también que tener presentes las circunstancias actuales, compatibles con el principio antes enunciado de la comisión litúrgica creada por Pío IV y confirmada por Pío V. Todos ven la necesidad de simplificar más el oficio.

Elementos del oficio divino

Los elementos principales del oficio divino son los salmos, las lecturas y las preces. Tertuliano describía el orden de las vigilias de esta forma: «Se leen las Escrituras, se cantan los salmos, se profieren alocuciones y se hacen peticiones» [18]. Y Nicetas de Remesiana elogia los oficios vigiliares, porque los salmos, las lecturas y las oraciones se entrelazan armónicamente para nutrir y alegrar el alma de los fieles. Pero más tarde se añadieron otros elementos, que perduran hasta nuestros días, como son las antífonas, los responsorios, los versículos, las aclamaciones litúrgicas y los himnos.

Los salmos

El oficio es ante todo una salmodia, es decir, una recitación o canto de los salmos. En el Antiguo Testamento, los salmos eran considerados como la oración litúrgica por excelencia. La Iglesia recogió esta preciosa herencia y la incorporó a su culto, dándole un sentido cristiano y, por lo mismo, mucho más exacto y completo de lo que pudieron pensar los judíos de la Antigua Alianza. Tenía para ello el ejemplo de Cristo y de los apóstoles. Pero históricamente es cierto que la Iglesia no tomó desde un principio el salterio como su libro oficial de canto y de oración, sino que compuso una himnodia cristiana, que utilizó casi hasta el año 200 después de Cristo. En esa época, inficcionada esa himnodia por las doctrinas gnósticas, la Iglesia adoptó definitivamente el salterio y lo hizo su libro oficial litúrgico de himnos y cánticos.

La Iglesia primitiva consideró el salterio como un libro profético que se cumplió en Cristo y en la obra realizada por El. Se adoptó el salterio como libro de lectura (salmodia *in directum* o responsorial) y se interpretaron los salmos principalmente como voz de Cristo, que se dirige al Padre. Más tarde, cuando se adoptó la salmodia antifonada, se consideró el salterio como voz de la Iglesia, que se dirige a Cristo. Cierto no se llegó a una interpretación cristológica luminosa y sobria sino progresivamente. La Iglesia primitiva vió en el salterio a Cristo, pero a veces de un modo bastante violento. Por ejemplo, le atribuyó cosas que se atribuyen al Padre:

[18] *De anima* 9.

como la creación del mundo (salmo 103), la conducción y guía del pueblo de Israel por el mar Rojo y el desierto. No faltaron voces, como la de Orígenes, que se opusieron a esta interpretación, que, aunque no exacta, preparó el camino para la interpretación cristológica más acertada de los tiempos venideros; sobre todo la de San Atanasio y San Agustín.

Como en la Iglesia de los mártires, la Iglesia de los Padres también vió a Cristo en los salmos. Pero los salmos hablan de Cristo o a Cristo, o Cristo habla en ellos al Padre o a la Iglesia. Todos estos aspectos los encerraba San Agustín en la fórmula siguiente: «Psalmus vox totius Christi, capitis et corporis».

Al mismo Dios pertenecía enseñarnos a alabarle dignamente:

«Me atrevo a decirlo a vuestra caridad—decía San Agustín—a fin de que Dios pudiese recibir de los hombres una alabanza digna de su eterna majestad, El se alabó a sí mismo; y en estas alabanzas que El se dignó dictar, nosotros los hombres encontramos el medio de presentar al Altísimo el homenaje que le corresponde. Pues en Dios no cabe la prohibición hecha al hombre: «No salga de tus labios la alabanza propia». Si el hombre se alaba a sí mismo, es arrogancia; pero, si Dios se alaba, es misericordia. Provechoso es para nosotros amar al que alabamos; pues amando el bien, nos hacemos mejores. Así, pues, por conocer Dios que redunda en provecho nuestro el que le alabemos, se alaba para hacerse más amable, procurando nuestro bien, por lo mismo que descubre sus amabilidades. Enfervoriza nuestros corazones para que se inflamen en su alabanza; llena de su espíritu a sus siervos, para que alaben con cánticos inspirados, y, como quiera que su Espíritu es quien le alaba en sus siervos, resulta que El mismo se alaba a sí mismo, con el fin de suministrarnos el medio de alabarle dignamente» [19].

Las lecturas

Su uso parece tan antiguo como la misma Iglesia. San Pablo había recomendado que se leyesen sus cartas en las iglesias, incluso en aquellas que no habían sido sus destinatarias. Los evangelios fueron escritos con el mismo fin [20].

Parece que también el Antiguo Testamento ha sido objeto de semejantes lecturas. Es la historia de las promesas divinas.

Sin embargo, los testimonios anteriores al siglo IV no son muy explícitos y formales. Los textos más antiguos que dan testimonio de la lectura de la Biblia, lo hacen con relación a determinadas fiestas. Se leía el pasaje bíblico que hacía referencia al misterio conmemorado.

No existió en un principio la costumbre de leer un libro sagrado de una forma continua, mucho menos toda la Escritura en el curso de un año.

Una lectura sistemática de todos los libros de la Biblia no tiene sentido más que en un oficio cotidiano, y esto sólo se tuvo en un principio en los monjes.

Cuando se combinó el oficio monástico con el eclesiástico, se

[19] *Enarrat. in Ps.* 144 n.1.
[20] H. CHIRAT, *L'asamblée chrétienne à l'âge apostolique*: «Lex Orandi», 10 (Ed. du...).

tuvo el doble esquema de lecturas: uno propio de las fiestas de ciertos días litúrgicos, y otro el curso seguido de todos los libros de la Escritura.

La más antigua descripción de la lectura integral de la Biblia en el oficio es monástica y representa, con mucha probabilidad, la costumbre de los monasterios que servían a la basílica de San Pedro de Roma [21]. Es posible que se remontase esta tradición a los tiempos de San Gregorio Magno o aún antes. Comienza por el domingo de Septuagésima.

Sentido de estas lecturas.—Estas lecturas tenían por fin enseñar a los fieles la historia de la salvación, su preparación, sus tipos y figuras, sus profecías, su realización en la vida y obra de Cristo y su continuación en la Iglesia. Interesaba menos dar un análisis detallado de todos los hechos relatados en los libros santos que dar una idea de conjunto de la economía de la redención, haciendo ver cómo todo el Antiguo Testamento preparaba a Cristo y conducía a El y, por El y en El, a la Iglesia. Se llegaba de este modo a trasponer en términos cristianos, en realidades cristianas, los hechos, personajes y relatos del Antiguo Testamento; y, por otra parte, se veía en la liturgia la continuación y renovación de los grandes misterios de Dios.

Para el cristiano de entonces, la liturgia, la celebración de una fiesta, y, en ella, el oficio divino no era más que el último eco, o mejor, una representación del misterio de Cristo, anunciado en los libros del Antiguo Testamento, presentados como realizados en el Nuevo a fin de que cada uno de los que asistiesen tuviesen una parte efectiva en ellos.

Si toda la Biblia es una palabra viva que se dirige hoy día a cada uno de nosotros, la liturgia acentúa todavía más esa actualidad; pues las lecturas del oficio están destinadas a hacer presentes los textos inspirados en los que el Espíritu Santo ha revelado y continúa revelando la obra de la redención. Es para cada uno de nosotros que Dios ha hablado, y su palabra nos llega de modo auténtico en la proclamación que la Iglesia hace en el curso de la acción santa del oficio.

División de la lectura.—Hoy la lectura del oficio está dividida en varias lecciones; antes no, sino que toda se hacía de una sola vez. En el siglo VI ya se tienen noticias de la división de las lecturas [22]. La Regla de San Benito también prescribe la lectura dividida en cuatro perícopas, con sus respectivos responsorios (c.9).

Las lecturas de los Santos Padres.—Estas lecturas reemplazaron al sermón o exposición que hacían de las Escrituras los presidentes de las diversas comunidades. San Agustín hace varias referencias a esta clase de sermones. Se ignora cuándo las obras de los Santos Padres reemplazaron al sermón. Se sabe que San Cesáreo de Arlés († 542) hizo una recopilación de sermones. Anteriormente exis-

[21] Data del siglo VII. Cf. MICH. ANDRIEU, *Les* [illegible] III p.25[illegible]

[22] *Liber diurnus Romanae Ecclesiae* (Viena [illegible]) form.74

tía la del obispo arriano Maximino [23]. Y a esa época pertenece también la de Víctor, obispo de Cartenna, y la de San Fulgencio.

Con todo, las primeras colecciones de sermones para servicio del oficio divino se remontan al siglo VIII, como el homiliario de San Beda († 733), Alain de Farfa (antes del 770), Pablo Diácono (782-786).

Pasiones de los mártires y leyendas hagiográficas.—Su admisión en el oficio es relativamente reciente. Y su origen no es romano. Los primeros testimonios son africanos. San Agustín alude varias veces a ellas en sus sermones.

En las Galias aparecen a partir del siglo VI. San Cesáreo de Arlés, San Aureliano, la Regla de San Ferréolo y, sobre todo, San Gregorio de Tours atestiguan este uso. El primer testimonio de estas lecturas en el oficio es el leccionario de Luxeuil (s.VII). También lo atestigua en el siglo VIII el *Ordo romanus XVI* [24]. En el siglo VIII aparecen en el oficio basilical de San Pedro en el Vaticano.

Estas leyendas contribuyeron a la incorporación en el año litúrgico de un número mayor de fiestas de santos [25].

Es interesante hacer notar que en el leccionario de Cluny del siglo XVIII y en el de San Mauro hay tres tipos de lecciones: del Antiguo Testamento, en el primer nocturno; de los Santos Padres, en el segundo, y del Nuevo Testamento, en el tercero, como en el actual oficio de Difuntos el 2 de noviembre.

La disposición actual de las lecturas escriturísticas conserva todavía mucho del esquema antiguo: el domingo de Septuagésima se da comienzo a la lectura del Génesis y demás libros del Pentateuco, aunque se lee poco de ellos, pues las ferias de cuaresma tienen lecturas de los Padres como homilía a la perícopa evangélica.

En el tiempo de Pasión y Semana Santa se leen las profecías de Jeremías.

En Pascua y tiempo pascual se leen los Hechos de los Apóstoles, el Apocalipsis y las siete epístolas católicas.

El segundo domingo después de Pentecostés se comienza la lectura de los cuatro libros de los Reyes. A continuación se leen los dos libros de los Paralipómenos hasta el mes de agosto, que se le han asignado los libros Sapienciales.

En septiembre se tienen las lecturas del oficio de los hagiógrafos: Job, Tobías, Judit y Ester.

En octubre se leen los libros de los Macabeos, y en noviembre, los profetas Daniel y Ezequiel y los profetas menores.

En Adviento se lee a Isaías. Y en Navidad y Epifanía hasta Septuagésima se leen las epístolas de San Pablo.

[23] S.IV, ms. Veronen. Biblioth., c.51.
[24] MGR. ANDRIEU, o.c., III p.148.
[25] P. SALMON, o.c., p.158.

Las preces

Entre las preces podemos considerar las letanías, el *Pater noster* y las oraciones colectas.

Por letanías se entiende la breve súplica compuesta con las palabras *Kyrie eleison, Christe eleison, Kyrie eleison. Letanía* es una palabra griega latinizada que significa plegaria, súplica.

La forma griega que esta invocación ha conservado en la liturgia muestra que se remonta a los primeros tiempos del cristianismo, cuando la Iglesia no usaba otro idioma que el griego.

El uso de esta letanía ha sido muy frecuente en la Iglesia, como lo demuestran los libros litúrgicos o casi litúrgicos de todos los tiempos y de todos los ritos. La *Peregrinatio Etheriae* asegura que en Jerusalén se recitaba en el siglo IV en el oficio de la noche y en vísperas.

El *Pater noster* ha sido siempre en la Iglesia la oración preferida y, durante los primeros siglos, la única oración como tal de la Iglesia. Se comprende esto, pues fué la fórmula de oración que nos dejó Jesucristo.

La colecta es una plegaria propia del presidente de la asamblea litúrgica, que *recoge* en una oración expresada por él los votos y preces de todos los asistentes. No parece que la colecta haya pasado de la misa al oficio, sino más bien que los dos actos litúrgicos la han considerado como algo integrante de los mismos. Ya hemos visto cómo Casiano, al describir la celebración de la alabanza divina entre los monjes orientales, aludía a la oración silenciosa que éstos hacían. Seguía otra recitada en voz alta por el presidente en nombre de todos.

Más tarde se terminó el oficio sólo con la oración del *Pater noster*, como se observa en la Regla de San Benito y en el oficio romano; luego, por fin, se volvió de nuevo a la oración colecta, y ya se escogió la colecta de la misa. Este uso proviene tal vez del siglo VIII, cuando en las grandes solemnidades y fiestas se decía una oración en forma de bendición. Por eso en Roma, como escribe Juan Diácono, en el Laterano no era lícito recitar tales colectas sino al papa y a los obispos suburbicarios, porque sólo el papa y sus obispos auxiliares podían bendecir al pueblo.

Otros elementos

Las antífonas.—*Antífona* es una palabra griega que significa lo que repercute, lo que responde como un eco. En el vocabulario musical de los antiguos empleábase principalmente para designar la repetición de una misma melodía en la octava o en distinta escala, y por extensión se aplicó al canto ejecutado por dos voces o dos grupos de voces que alternan, pareciendo hacerse eco mutuamente. Este canto alternado era una de las bellezas de la tragedia griega, en la que con frecuencia respondía al coro un anticoro.

Por lo mismo, puede decirse que el canto antifonado era el canto

alternado de dos coros, que se responden mutuamente. Un ejemplo clásico de este modo de salmodiar se encuentra en el himno de Moisés *Cantemus Domino*, ejecutado a dos coros de hombres y mujeres que se alternaban. Es difícil determinar cuándo se dió el nombre de antífona a un versículo que servía de estribillo que se repetía cada dos o más versículos del salmo. Porque eso en realidad no era una salmodia antifonada, sino responsorial, es decir, cuando un solista recitaba melódicamente el texto del salmo, mientras los demás respondían a cada versículo o en diversos puntos determinados con una breve aclamación. En realidad, ese estribillo no responde a la etimología de antífona, mucho menos en el estado actual del oficio, en que sólo se dice tal versículo antes y después del salmo; pero sí en la recitación coral de los salmos, porque se hace alternando un coro con otro.

Sobre este particular reina gran confusión en casi todos los manuales de liturgia.

Con todo, desde hace siglos se llama antífona a ese versículo en forma de estribillo que se coloca al principio y fin de los salmos, y que en muchas ocasiones refleja una idea principal del salmo en relación con el misterio celebrado.

San Juan Crisóstomo, comentando el salmo 117, *Confitemini Domino*, en el que los asistentes respondían con el versículo o hemistiquio *Haec est dies quam fecit Dominus*, dice: «El pueblo no conoce el salmo entero; por esto se ha establecido que él cante un versículo adaptado que contiene una sublime verdad» [26].

Pueden señalarse cuatro grupos de antífonas: las *salmódicas*, es decir, las tomadas del mismo salmo, y es la forma más antigua y ordinaria; las *evangélicas*, que se toman del evangelio y se reservan principalmente para los cánticos del *Benedictus* y del *Magnificat;* las *históricas*, que son las que reflejan algún episodio de la vida o muerte del santo cuya fiesta se celebra, como las de Santa Cecilia y Santa Inés; las *independientes*, llamadas así porque no están incluídas en ninguno de los grupos anteriores, como las antífonas o las que comienzan con la palabra *Hodie* y otras.

Los responsorios.—El responsorio viene de la salmodia responsorial, que, como hemos dicho anteriormente, consistía en que un solista cantaba o recitaba el salmo y en ciertos puntos determinados respondía el coro o el pueblo con una aclamación, es decir, *respondía*. El responsorio en la actualidad es esa misma salmodia abreviada, que muchas veces prescinde y se desarrolla según una composición libre. Los responsorios se han intercalado entre las lecturas con el fin de que el alma agradezca a Dios las enseñanzas recibidas en ellas y, a la vez, la disponga para la lectura siguiente.

Los versículos.—Son especies de jaculatorias del oficio divino con las cuales la Iglesia ha enriquecido la divina alabanza. Los an-

[26] *In Ps.* 117. Según Rabano Mauro en su obra *De instit. clericorum*, entre los responsorios y las antífonas existe esta diferencia: en los responsorios, un cantor solo dice el versículo, mientras que en la salmodia antifonada dos coros alternan, diciendo cada uno su verso.

tiguos liturgistas vieron en el nombre mismo de versículos la indicación del oficio que a estas piezas compete en la liturgia, notando que este nombre se deriva del latín *versus*, que sugiere la idea de una dirección y, por lo mismo, hace pensar en el acto por el cual el alma distraída se recupera a sí misma para dirigirse de nuevo a Dios.

Los monjes orientales eran muy dados a estas jaculatorias. Constantemente tenían en sus labios el verso *Deus in adiutorium meum intende* u otros semejantes. Muchos versículos del oficio no están tomados del salterio, sino que son composiciones libres y vienen a ser una alabanza en honor del santo cuya fiesta se celebra.

Las aclamaciones litúrgicas.—Son ciertas palabras o fórmulas breves que constantemente aparecen en la liturgia, y expresan algún voto, o una afirmación de fe, o una invocación o súplica. Las principales son las siguientes: *Alleluia, Amen, Deo gratias, Dominus vobiscum,* las doxologías, especialmente el *Gloria Patri.*

«Alleluia».—Es una palabra compuesta de dos vocablos hebreos: *halelu* =alaba, y *yah,* abreviatura del nombre de Dios Yavé, y por lo mismo significa *alaba a Dios.* Su uso en la liturgia hebrea era muy frecuente. De allí pasó al cristianismo, dándosele siempre un sentido mucho más profundo. La historia del *alleluia,* dice dom Pitra, es por sí misma todo un poema. Desde el origen, fuera de la liturgia, llega a ser expresión de alegría cristiana, un canto sagrado y como una especie de oración, por el cual se santifican los trabajos del día. Se oía por doquier. Sin embargo, no siempre se le ha atribuído al *alleluia* el carácter alegre y triunfante que hoy tiene, o por lo menos no como motivo específico de esa alegría. Por eso se decía en todo tiempo y en todo oficio, aun en el de los difuntos, como todavía sucede en la liturgia griega y también en la antigua liturgia mozarábica. En sustitución del *alleluia* al principio de las horas canónicas, se prescribió la aclamación *Laus tibi, Domine, Rex aeterne gloriae,* que en realidad viene a significar lo mismo. Pero hoy está tan íntimamente unido el *alleluia* a la Pascua, que difícilmente nos acostumbraríamos a decirlo en cuaresma o en el tiempo de Pasión.

«Dominus vobiscum».—Es un saludo muy en boga en el Antiguo Testamento. El libro de Rut dice que, cuando Booz venía a visitar a los segadores, los saludaba con estas palabras: *El Señor sea con vosotros,* y éstos le respondían: *El Señor te bendiga.* La liturgia lo ha adoptado, cambiando la respuesta de los segadores de Booz por otra que se encuentra en la Epístola de San Pablo a Timoteo (4,22): *y con tu espíritu.*

Se prodiga mucho este saludo en la liturgia tanto de la misa como del oficio.

«Amen».—Es una palabra hebrea que significa *así es en verdad, así sea, así suceda...* En la Biblia aparece multitud de veces.

La Iglesia conservó este uso hebreo desde sus primeros tiempos, como lo deja entrever San Pablo en la Epístola primera a los Corintios (14,16): «Pues de otro modo, si bendices a Dios con el espíritu, el que está en situación de simple particular, ¿cómo dirá el amén a tu hacimiento de gracias?» Y San Justino lo afirma con toda claridad: «Después que el presidente ha terminado las oraciones y acciones de gracias, toda la asamblea expresa su asentimiento, diciendo: Amén. Ahora bien, el amén en hebreo significa así sea» (*I Apol.*). San Agustín se enardecía al oír el amén de su pueblo en la celebración litúrgica.

«Deo gratias».—Es la respuesta a la aclamación *Benedicamus Domino*. Se puede decir que es una aclamación de origen cristiano, si bien con profundas raíces en el Antiguo Testamento, sobre todo en los salmos. El *Deo gratias* era una aclamación muy estimada de los antiguos cristianos, como lo demuestran muchas actas de los mártires. San Agustín la encomendaba vivamente a sus fieles. En la liturgia no sólo se usa para responder a la aclamación *Benedicamus Domino*, sino también al fin de las lecturas, incluso de las lecturas breves.

La doxología «Gloria Patri».—Se da el nombre de doxología en la liturgia a las fórmulas que tienden directamente a Dios y proclaman su gloria, honor, y sugieren la adoración por parte de quien la dice. Ya en otra ocasión hemos hablado de esto. Aquí sólo nos detendremos sobre la doxología *Gloria Patri*.

Es sabido que las doxologías en la liturgia de la Iglesia dependen de las del Nuevo Testamento y que éstas guardan estrecha relación con las del Antiguo. Como hemos dicho anteriormente, en el Nuevo Testamento, una serie de doxologías están dirigidas sólo al Padre: tres van dirigidas al Padre por Cristo, cuatro van dirigidas sólo a Cristo, y una lo es probablemente; una va dirigida a Dios y a Cristo, y otra va dirigida al Padre en la Iglesia y en Cristo. También es sabido que la ocasión próxima de estas doxologías es la consideración de los atributos de Dios, de sus operaciones en la creación y especialmente en la historia sagrada de la salvación y de la redención. Las doxologías jugaron un papel importante en las contiendas trinitarias.

El *Gloria Patri* ha tenido formas muy variadas. La que ha prevalecido en la liturgia latina ha sido: *Gloria Patri et Filio et Spiritui Sancto*, y recibió un complemento importante: *Sicut erat in principio et nunc et semper et in saecula saeculorum. Amen*. Con lo cual se reafirmaba con mayor vigor aún la verdadera doctrina trinitaria. Los griegos no han admitido ese complemento del *Gloria Patri*, e incluso han censurado a los latinos por haberlo introducido en su liturgia.

Parece que hacia el siglo IV se terminaban los salmos con la recitación o canto del *Gloria Patri*. Casiano refiere esta práctica en sus *Instituciones*, tanto entre los monjes occidentales como orientales, aunque entre éstos no estaba tan extendida.

Los himnos.—El himno litúrgico es una composición poética, sometida al metro prosódico, destinada a ser cantada en honor de Dios y dividida, con este objeto, en varias estrofas iguales. San Agustín exige tres condiciones en los himnos: que sean cánticos de alabanza, que hayan sido compuestos en honor de Dios y que constituyan un cántico [27].

La costumbre de cantar himnos en las reuniones litúrgicas data de los primeros tiempos de la Iglesia, como antes se ha dicho; más aún, tuvieron más aceptación en un principio que los mismos salmos. Más tarde decayó la himnodia litúrgica, sin duda porque se habían inficionado los himnos de doctrinas no ortodoxas. En los siglos IV y V apareció de nuevo triunfante y fué ganando terreno, hasta llegar a ser admitida en todos los ritos. La liturgia romana fué reacia en admitirlos, pero hacia el siglo XI los aceptó definitivamente.

En el Renacimiento sufrieron los himnos una grave alteración, porque el gusto de la época no permitía apreciar en todo su valor la poesía litúrgica ni el latín, en el que la Iglesia había expresado los misterios cúlticos. Poco faltó para que pereciera por completo una obra de valor eucológico riquísimo.

Como ejemplo escribimos a continuación la primera estrofa del himno que debía suplir al antiguo de las vísperas de cuaresma:

Bacchus abscedat, Venus ingemiscat,
Nec iocis ultra locus est, nec escis,
Nec maritali thalamo, nec ulli
Ebrietati.

La primera estrofa del antiguo dice así:

Audi, benigne Conditor,
Nostras preces cum fletibus,
In hoc sacro ieiunio
Fusas quadragenario.

Esta tentación de reformar el latín litúrgico se ha repetido varias veces desde entonces; incluso se ha llegado a tocar los venerandos textos sagrados con perjuicio de la liturgia. Gracias a Dios, hoy se va conociendo más la fuerza eucológica y teológica del latín eclesiástico-litúrgico, y, aunque es cierto que se lo puede mejorar, no se puede romper radicalmente con una tradición de tantos siglos y de tanta autoridad por el mero hecho de componer una cosa que suene mejor a los oídos, sobre todo cuando ello supone una grave ruptura con el pasado secular de la Iglesia.

Las horas canónicas

Las vigilias nocturnas.—Hoy día se las llama *maitines*, término con que durante mucho tiempo se conoció el oficio de laudes.

La Iglesia en un principio no tuvo su oración de modo ordinario

[27] Cf. L. Pirrolt, o.c., p. 332.

durante la noche. Habitualmente sólo se reunía en la noche del sábado al domingo. Fueron los monjes los que solían levantarse a las altas horas de la noche para cantar salmos. Todavía muchas comunidades de religiosos se levantan a las once de la noche o a las dos o a las cuatro de la madrugada y se reúnen en el coro a cantar las divinas alabanzas.

Este fué el origen de los maitines. Hacia el final de la Edad Media se los colocó a la hora de la aurora (= *matuta*). En no pocas ocasiones se los anticipó a la tarde del día precedente. Ya en el siglo XII se conocía esta práctica. Pierde sentido de esta forma la oración veneranda de las vigilias, que se desarrollaban con una solemnidad extraordinaria y ha sido siempre la más larga de todas las horas canónicas.

Están divididos en tres partes, y místicamente corresponde a la división de la noche según los antiguos, en tres vigilias.

Los elementos principales de esta hora son: el invitatorio, que, como indica su nombre, es un canto que tiene por objeto excitar los corazones a la alabanza divina mediante el salmo 94: *Venite, exultemus Domino...* Sigue luego el himno y a continuación los nocturnos, compuestos cada uno de tres salmos, según el oficio romano actual, o de seis, según la práctica antigua, observada aún en algunas comunidades monásticas, y las lecturas (tres en el oficio romano actual y cuatro en el antiguo), con sus respectivos responsorios. El tercer nocturno del oficio antiguo constaba de tres cánticos. Se termina esta hora con el *Te Deum laudamus*. En el oficio benedictino se añade, los días de tres nocturnos, la lectura íntegra del evangelio de la fiesta celebrada.

Laudes.—Etimológicamente significa alabanza. Se tomó este nombre de los salmos 148, 149 y 150, llamados por antonomasia *Laudes* o *Laudate*. Esta hora venía a ser un complemento de las vigilias. Por eso antiguamente estaban íntimamente unidas. Hacia la aurora (= *matuta*) se cantaban los laudes; por eso en un principio se llamó esta hora *matutini psalmi*, o maitines.

Cuando se elaboró con mayor perfección el curso salmódico, se vió en la necesidad de separar los laudes de los maitines o vigilias.

Su parte principal la constituyen los tres salmos antes señalados. También es característico en esta hora el cántico *Benedictus*.

Prima.—Se llama así porque los antiguos la celebraban apenas salido el sol, es decir, a la hora que tomaba como principio de la serie, *Prima hora*. Su origen litúrgico es tardío. Lo cuenta Casiano en sus *Instituciones monásticas*. Los superiores de los monasterios de Belén la instituyeron con el fin de dar una piadosa ocupación a los monjes, que tenían bastante tiempo libre desde laudes hasta la hora de tercia, y algunos lo aprovechaban para descansar algo en el lecho. Cosa muy natural después de las vigilias; pero la observancia monástica llega hasta estos detalles.

Fué bien vista por todos esta institución y perdura hasta nuestros días.

En la Edad Media se instituyó el *Officium capituli.* También monástico, y consistía principalmente en la lectura de un capítulo de la Regla y de una oración especial para santificar el trabajo del día. Luego se añadió la lectura del martirologio.

Tercia.—Se puede considerar esta hora como de origen apostólico, lo mismo que la de sexta y nona; pero no en el sentido de horas propiamente litúrgicas, sino en cuanto que los apóstoles inculcaron a los primeros fieles a hacer oración en tales horas.

El oficio de tercia está consagrado al solemne recuerdo de la venida del Espíritu Santo sobre los apóstoles el mismo día de Pentecostés. Lo recuerda el himno. En general se puede decir que los himnos feriales de las horas canónicas expresan el sentido y simbolismo litúrgico de la hora correspondiente.

Aunque la liturgia no hace mención a los momentos de la pasión del Señor, sin embargo, se sabe que los primeros cristianos los tuvieron muy presentes en las oraciones que hacían en tercia, sexta y nona, como lo atestigua Tertuliano y las *Constituciones apostólicas.*

Sexta.—Es la hora canónica que corresponde al mediodía. Tiene también su simbolismo: es la hora en que Cristo tuvo el encuentro con la samaritana; la hora en que San Pedro, puesto en oración, tuvo la visión que le enseñaba a recibir en el seno de la Iglesia a todos los hombres; la hora en que Jesús fué levantado en la cruz y comenzó a cubrirse la tierra de tinieblas; es también, según una venerable tradición, la hora de la ascensión de Cristo a los cielos.

Sin embargo, el himno olvida todos estos motivos y se fija sólo en el momento del día que corresponde a esta hora canónica. Es el mediodía. En este momento el sol abrasa la tierra con el incendio de sus rayos, invitándonos a elevar nuestra mirada al Sol de justicia, Cristo Jesús. No en vano llamaron los antiguos al domingo «día del Sol».

A esas horas, por efecto del calor y a consecuencia del cansancio, parece que decaen las fuerzas del alma y se encuentra en mejores disposiciones para ser juguete de Satanás; por eso la Iglesia ora para que todos sus miembros puedan resistir las incursiones del enemigo.

Nona.—Nona corresponde a la última parte del día. El sol declina ya en el horizonte y presagia su ocaso. Por eso la Iglesia pide especialmente en esta hora canónica que se nos conceda la otra luz de la tarde, en la que será indefectible la vida; y que se nos dé la gloria sin fin como recompensa de una santa muerte. Es decir, el fin del día nos evoca nuestro término en el caminar por este mundo, «nuestro atardecer».

Los antiguos cristianos tenían presente en esta hora la agonía y muerte del Señor.

Vísperas.—Es la hora del anochecer, cuando el sol ya se ha puesto y aparece en el firmamento el lucero de la tarde, Venus.

Aunque no se sabe con toda certeza, existen indicios muy autorizados de que el oficio de vísperas se deriva de otro más antiguo que, tanto en Oriente como en Occidente, se celebraba a la misma hora, y se llamaba *lucernario*, porque coincidía con el momento de encender las luces del templo, no sólo para iluminarlo, sino también para recordar a los fieles lo que el Apóstol dice a los fieles de Efeso: «Ahora sois luz en el Señor; proceded como hijos de la luz, cuyo fruto es toda bondad, justicia y verdad». Venía a ser un oficio semejante al de la vigilia pascual.

El *lucernario* era un oficio solemnísimo, que sólo se celebraba algunas veces; pero, cuando le sucedió el de vísperas, entrando en la liturgia en calidad de oficio diario, perdió algo de su solemnidad y se simplificó bastante. Con todo, las vísperas se consideran como una de las horas canónicas más solemnes. Tienen el mismo esquema que los laudes: cinco salmos con sus antífonas, una lección breve, un responsorio, el himno, la letanía, el *Pater noster*, los versículos o invocaciones, el canto del *Magnificat*, con su antífona, y la oración.

Los himnos de vísperas.—Los himnos de las vísperas del domingo y de los días feriales forman un conjunto singular en la liturgia de la Iglesia. Su autor es San Ambrosio. Este santo Doctor está tan unido a los himnos litúrgicos, que San Benito en su Regla siempre llama el himno con el nombre del «ambrosiano».

El del domingo celebra la creación de la luz, primera de las obras divinas, dando gracias al Creador por este gran beneficio, que nos permite gozar de los demás, y se pide en él que no se apague en nosotros la luz inmortal de la gracia, sin la cual nuestra alma quedaría en tinieblas.

El del lunes celebra la obra del segundo día, cuando Dios hizo la separación de las aguas. Se pide en él la gracia del cielo, para que nos fortalezca y nos haga inquebrantables contra las furiosas embestidas de las potencias inferiores.

El del martes canta la obra del día tercero, cuando apareció el suelo firme y se cubrió de plantas y de flores. Se pide en él que, con la vigorosa savia de la gracia del Señor y el rocío saludable de nuestras lágrimas, reverdezca nuestra alma, abrasada por el pecado, y produzca esos frutos de buenas obras que son indicio de su vida íntima.

El del miércoles celebra la obra del día cuarto: la aparición del sol, de la luna y las estrellas. Se ruega en él que Dios ilumine el corazón del hombre, lave las impurezas de nuestra alma, rompa las cadenas del pecado y derribe la opresora mole de nuestros crímenes.

El del jueves exalta la obra del día quinto, cuando Dios hizo que el aire se poblase de aves y el mar de peces. Se alude al bautismo y se pide la gracia de ser fieles a lo que entonces se nos dió.

El del viernes se refiere a la obra del día sexto: la creación del hombre, al cual lo hizo el rey de la creación; pero, al sujetar a su imperio los seres inferiores, le recordaba a la par el deber impres-

cindible de obedecer al Creador, para lo cual se pide la gracia de poder domar las propias pasiones y no rebajarse de su alta dignidad.

El del sábado es un canto a la Trinidad beatísima, como corona de toda la creación y fin último del hombre, al que se le desea poder celebrar las alabanzas del Dios Unitrino en la majestad de su gloria.

Completas.—Es la más reciente de todas las horas canónicas y parece haber nacido como una desmembración del oficio solenme del *lucernario*. Su origen es monástico. La primera vez que se tiene mención de esta hora es en la Regla de San Benito. Es la oración oficial antes del descanso nocturno. Su esquema antiguo era muy simple, pero, al pasar a la liturgia general de la Iglesia de Roma, se embelleció algo más con algunas adiciones. Sin embargo, todavía se observa en la forma actual algo del esquema monástico. Se termina con una de las cuatro grandes antífonas mariales.

CAPÍTULO 15

MUSICA SAGRADA

Con el nombre de *música sagrada* entendemos, siguiendo la instrucción de la Sagrada Congregación de Ritos del 3 de septiembre de 1958, seis especies distintas: canto gregoriano, polifonía sagrada, música sagrada moderna, música sagrada orgánica, canto popular religioso y música religiosa.

Diremos algo de todas estas especies, pero, naturalmente, nos detendremos más en la exposición del canto gregoriano, que propiamente es el canto oficial de la Iglesia.

Canto gregoriano

Naturaleza.—El canto gregoriano es el propio de la Iglesia romana y consta, como cualquier otra música, de dos elementos esenciales: ritmo y melodía; pero con la diferencia de que su ritmo es libre, y su melodía, diatónica.

Es el canto litúrgico por excelencia. Pío X dijo de él: «El canto gregoriano es el propio de la Iglesia romana, el único que la Iglesia heredó de los antiguos Padres, él que ha custodiado celosamente durante muchos siglos en sus códices litúrgicos, el que en algunas partes de la liturgia prescribe exclusivamente, el que propone a los fieles directamente como suyo y recentísimos estudios han establecido felizmente en su pureza e integridad (motu proprio *Tra le sollecitudini* II 3).

Como las melodías gregorianas van siempre acompañadas de un texto litúrgico, forman una especie de música esencialmente vocal.

Su fin principal es la gloria de Dios, es decir, servirse de él para que el alma pueda elevarse hasta El en acto de fe, esperanza y caridad.

Historia.—1) Orígenes.—Sus principios se pierden en los siglos. Parece que los griegos usaron algo muy semejante a lo que conocemos hoy como canto gregoriano. No puede determinarse esto con toda precisión por falta de documentos.

Por la misma razón es difícil determinar si el canto de los cristianos en la era de los mártires fué el que hoy conocemos con el nombre de gregoriano, pero es posible que fuese también muy parecido. Ciertamente, los cristianos cantaban en sus reuniones litúrgicas. Ese canto se fué perfeccionando a través de los años, pero llegó un momento en el que se dejó de perfeccionar, se mantuvo algo en el grado conseguido y, finalmente, se inició la curva de la decadencia.

Gracias a San Gregorio Magno (de aquí el nombre de canto gregoriano) se inyectó nueva vida al canto de la Iglesia romana y se lo libró de una ruina segura.

Dan testimonio de la actuación de San Gregorio Magno en la restauración de la música litúrgica: un autor del siglo VIII, que dice de él «que dió un canto célebre para todo el ciclo del año»; Egberto, obispo de York (732-766), dice que posee un ejemplar del antifonario y del misal que San Gregorio envió a Inglaterra por medio de San Agustín y sus compañeros cuando los encargó ir a la isla británica para misionar a los ingleses; Juan Diácono, en su biografía de este papa, escribe que compiló el antifonario centón y reformó la *schola cantorum*.

2) Expansión del canto gregoriano.—La propagación del canto gregoriano se debió, más que a la gran autoridad y estima que se sentía en general por su compilador y restaurador, a la política de Pipino y Carlomagno de romanizar todas las liturgias de su imperio. Cosa que consiguió a fuerza de grandes obstáculos, como lo muestra la literatura de la época. Milán y España fueron las que resistieron largo tiempo. España, aunque se introdujo algo en tiempo de Carlomagno, lo admitió por fin en el siglo XI por influencia de los cluniacenses, con los que tenía gran amistad el rey Alfonso VI de Castilla. Ya antes se había introducido juntamente con la liturgia romana, que van inseparables, en la parte de Cataluña. Sólo se conserva en la actualidad el antiguo canto mozárabe, no del todo puro, en una capilla de la catedral de Toledo. Milán se ha mantenido firme hasta nuestros días. Carlomagno sólo logró destruir los manuscritos donde se encontraban. Muchos papas quisieron suprimir la liturgia ambrosiana juntamente con su canto, pero no llegaron a realizarlo. En el siglo XV, Alejandro VI autorizó lo que otros quisieron desterrar, y de este modo continúa todavía celebrándose la liturgia en Milán según el rito ambrosiano.

En los demás lugares se logró implantar la música litúrgica romana. Con esto tuvo una floración extraordinaria, como lo demuestra la multitud de piezas que se conocen de esta época. Pero hay que confesar que dejó de ser popular, pues se enriquecía demasiado.

3) Decadencia del canto gregoriano.—El siglo XVIII fué

desastroso para todos los campos científicos. El canto gregoriano no se libró de esta corriente, que devastó tanto toda Europa, y muy especialmente su parte occidental. Por este tiempo se perdieron las reglas de los grandes maestros de la polifonía religiosa, inspirada en el gregoriano, como Palestrina y Vitoria, y fueron encerradas en los archivos para ser sustituídas por composiciones extravagantes, ridículas y desprovistas de gusto estético.

Los preciosos manuscritos y libros de coro fueron desechados, pues se los consideraron demasiado plagados de notas. Y los pocos que se conservaron fueron corregidos por manos inexpertas a base de sostenidos y bemoles y con un compás desesperante por su pesadez y uniformidad.

En la primera mitad del siglo XIX se aumentó el mal con la invasión de la música teatral italiana. Los compositores de música religiosa de entonces quedaron estupefactos al oír tales melodías, en las que vieron la suprema belleza del arte. De este modo el canto llano quedó reducido a su mínima expresión, mal estimado y peor ejecutado.

4) Restauración.—Con la renovación litúrgica iniciada por dom Guéranger se vió la necesidad de revalorizar el canto litúrgico de la Iglesia romana. Nivers, Danjou y Lambillote contribuyeron no poco a una mejor interpretación del canto gregoriano. Pero los principales restauradores fueron dom Guéranger y sus monjes de Solesmes.

a) *Dom Guéranger*.—Nació en la pequeña ciudad francesa de Sablé (Sarthe) el 4 de abril de 1805. El priorato de Solesmes, ya vacío de monjes, dista de su pueblo natal unos kilómetros, y allí acudía, cuando niño, el futuro restaurador de la Orden benedictina en Francia, para contemplar las hermosas estatuas que adornan el crucero de la iglesia del priorato. El 7 de octubre de 1827 fué ordenado de sacerdote, y le apenaba en extremo seguir la liturgia galicana; sobre todo cuando tuvo ocasión de conocer el breviario romano, no pudo resistir más, y pidió a su obispo permiso para poder rezar el oficio según la liturgia romana.

Al ponerse en venta el priorato de Solesmes en 1831, logró que pasase a buenas manos, y más tarde, junto con un grupo de compañeros, inició allí la vida monástica, formando la Congregación monástica de San Pedro de Solesmes, que tanto esplendor ha dado a la Iglesia y al mundo en general.

Con la restauración de la vida monástica emprendió también, como antes se ha dicho, la restauración de la liturgia romana en Francia, y junto con ella su canto oficial, que en su época se encontraba tan postergado. El se dedicó principalmente a la labor de la liturgia en general. Para la restauración del canto gregoriano encargó a un monje de preclaras cualidades, dom Jausions. Comenzó éste su tarea como un verdadero hijo de tal padre, copiando cuantos manuscritos y códices hallaba, tomando notas y estudiando todo. Pero murió prematuramente, cuando sólo contaba treinta y seis años de

edad, en 1870. Su obra quedó paralizada. Un novicio colaborador de dom Jausions, José Pothier, continuó la obra.

b) *Dom Pothier.*—En realidad fué dom Pothier el verdadero restaurador de las melodías gregorianas. Al estudio de los manuscritos unió un conocimiento profundo de los autores antiguos y modernos. Aprovechando las notas de dom Jausions, publicó en 1880 la obra *Les mélodies grégoriennes*, que se puede considerar como la primera obra de la restauración gregoriana. En los años siguientes aparecieron importantes obras de restauración: el *Liber gradualis* en 1883, el *Liber antiphonarius* en 1891, el *Liber responsorialis* en 1895; antes apareció también el *Variae preces*, o conjunto de secuencias, antífonas, responsorios, tropos para ser cantados en ciertas circunstancias, como en la exposición del Santísimo Sacramento.

León XIII escribió a dom Pothier alabando su obra cuando apareció el *Liber gradualis*, y agradeció sus trabajos «consagrados a la historia, a la disciplina y hermosura del canto sagrado». Pero, no obstante esta felicitación y casi aprobación pontificia, tuvo sus contrarios, y fueron éstos los de la edición de Ratisbona, que temían fuese implantado el *Liber gradualis* de dom Pothier en lugar del que ellos tenían editado. Para esto lograron de León XIII que no se admitiese por ahora, al menos, como libro litúrgico de la Iglesia romana, sino que se lo considerase como libro científico. Además criticaron mucho la obra de dom Pothier, calificándola de novedad que se salía de la línea tradicional. El discípulo de dom Pothier dom Mocquerau salió en defensa de los derechos de su maestro.

c) *Dom Mocquerau.*—La restauración de dom Pothier necesitaba de una buena documentación que demostrase que lo hecho estaba acorde con los manuscritos antiguos. Esto lo hizo dom Mocquerau con su gran obra la *Paleografía musical*, que fundó en 1889. En uno de estos volúmenes estudió el gradual *Iustus ut palma florebit*, y demostró hasta la evidencia su conformación sustancial con el aparecido en la edición de dom Pothier. Utilizó para ello unos doscientos códices desde el siglo IX hasta el XVI.

Hacia el año 1903 fué nombrada una comisión encargada de revisar las melodías de Solesmes y darles aprobación definitiva. El presidente de la misma fué dom Pothier, y figuraban entre sus miembros Respighi, Perosi, Mocquerau, Santi y otros. Con esta revisión se introdujeron en el Gradual vaticano las 2.000 variantes introducidas por dom Mocquerau en su *Liber usualis*.

El antifonario no apareció hasta el año 1912. Posteriormente ha sido modificado por el mismo Solesmes.

Se debe también a dom Mocquerau la restauración del ritmo. Esto era absolutamente necesario, pues de poco sirve saber mucho sin saberlo interpretar. Sin este requisito, la música sería algo muerto. Para este requisito, dom Mocquerau estudió a fondo todos los manuscritos. Su obra más notable en este sentido es *Le nombre musical*, que puede ser considerada como la *Suma* de la rítmica gregoriana.

d) *Dom Gajard.*—Dom Mocquerau moría poco después de

haber aparecido el segundo volumen de *Le nombre musical*. Pero Solesmes ha tenido el cuidado de dejar siempre continuadores de la obra que emprendió dom Guéranger. A dom Mocquerau siguió dom Gajard, que durante más de veinte años había sido su brazo derecho en el trabajo de la paleografía musical.

El trabajo de este monje ha consistido en una investigación más detenida de los manuscritos. Fruto principal de esta labor ha sido hasta ahora la publicación del *Antifonario monástico*, y está a punto de aparecer el *Liber gradualis*.

El principal esfuerzo de dom Gajard se puede concretizar en estos puntos principales:

1.º El principio del bemol, empleado para evitar imaginadas dudas—aproximación de tritonos y otras—, llevaba a soluciones disparatadas y contradictorias y falsificaba algunas veces el carácter modal; era preciso buscar criterio más sólido.

2.º Ciertas piezas presentaban sensibles en la cadencia y transformaban el *tritus* en mayor moderno, contrario esto a la doctrina unánime de los antiguos y al carácter general del gregoriano; podía creerse que el texto primitivo era diverso.

3.º Las notas de los recitados eran el *do*—en el tercero y octavo modos especialmente—y el *fa*—en el cuarto modo—; en lugar del *si* natural y del *mi*, como nos lo enseñan los autores más competentes, ¿no podrían encontrarse huellas de la notación antigua? Pormenores, si se quiere, dice H. Potiron en la *Révue Grégorienne* (1934) p.124, pero de importancia, ya que por el examen del *Antifonario monástico* se ve cuánta influencia tengan en el colorido modal de las melodías gregorianas. (Cf. F. M. Soques, Sch. P., *Método de canto gregoriano* (Barcelona 1943) p.286-7.)

Los principios fundamentales de la interpretación gregoriana de la escuela de Solesmes son los siguientes:

1.º La naturaleza del ritmo gregoriano es la musical y no la oratoria.

2.º Precisión absoluta de todas las partes de la síntesis:

a) Indivisibilidad del tiempo primero.

b) Ritmos elementales y tiempos compuestos, binarios y ternarios.

c) Ritmos compuestos.

3.º Independencia absoluta del ritmo y de la intensidad.

4.º Por lo mismo, independencia absoluta del *ictus* rítmico y del acento tónico; libertad total del ritmo.

5.º Subordinación del elemento verbal al musical.

6.º Matices expresivos tradicionales, según las indicaciones de los manuscritos más antiguos.

Una de las grandes ventajas de los maestros de Solesmes ha sido que tenían a disposición un coro en el que podían expresar vivamente sus teorías de ejecución e interpretación del canto gregoriano.

El coro de Solesmes ha sido escuela y a la vez objeto de la admiración de otros muchos especialistas en música religiosa, que han

vado luego a sus diversos países el entusiasmo por los principios lesmenses.

En España han divulgado las ideas solesmenses los monasterios benedictinos, especialmente los monjes Casiano Rojo, que publicó un método canto gregoriano en 1906; Germán Prado, con varias publicaciones en haber sobre canto gregoriano y multitud de conferencias pronunciadas diversas provincias de España; Gregorio Suñol, con su método de canto gregoriano y su *Introducción a la paleografía musical;* también miembros otras órdenes religiosas y sacerdotes seculares han realizado en nuestra tria una labor meritoria en orden a una mejor interpretación del canto gregoriano en los seminarios y casas de formación de religiosos. Podemos ar, entre otros, a los escolapios Altisent y Soques; al P. Manzárra- C. M. F., con su escuela superior de música sagrada; al P. Alcácer, C. M.; lon José María Zapiráin...

Podemos decir que los seminarios y las casas de formación de los religiosos están en la actualidad generalmente bien orientados sobre este punto. puedo menos de expresar aquí mi honda satisfacción al observar la vida irgica del seminario metropolitano de una capital andaluza. Ciertamente le puede enumerar entre los mejores de nuestra Patria.

Uso del canto gregoriano.—Según la instrucción de la Sagrada ongregación de Ritos citada al principio, «el canto gregoriano, que el canto propio y principal de la Iglesia romana, no sólo puede r utilizado en todas las acciones litúrgicas, sino que, en igualdad circunstancias, debe ser preferido a los otros géneros de música grada» (n.16). Por lo mismo:

a) La lengua del canto gregoriano, como canto litúrgico que debe ser únicamente el latín.

b) Las partes de las acciones litúrgicas que, según las rúbricas, ben ser cantadas por el celebrante y sus ministros, únicamente ben ser cantadas según las melodías gregorianas recogidas en las iciones típicas, estando prohibido el acompañamiento de cualier instrumento.

Igualmente, la *schola* y el pueblo, cuando, en virtud de las rúicas, responden a los cantos del sacerdote y de los ministros, únimente deben utilizar estas melodías gregorianas.

Fuera de lo que se prohibe aquí explícitamente, el órgano o el monio puede acompañar el canto de las otras partes, y, por lo smo, puede acompañar a las respuestas de la *schola* o del pueblo as aclamaciones del celebrante y de los ministros sagrados.

c) «Allí donde en virtud de indultos particulares está permitido, las misas *in cantu,* al celebrante, al diácono, al subdiácono o al tor, después del canto en gregoriano del texto de la epístola o de lección y del evangelio, debe hacerse esto mediante una lectura en a y clara voz, excluyendo todo canto gregoriano, auténtico o itado».

Polifonía sagrada

«Por polifonía sagrada se entiende el canto a varias voces y sin ompañamiento de instrumento musical alguno, que, nacido de los tos gregorianos, comenzó a ser empleado en la Iglesia latina du-

rante la Edad Media. Su mejor autor fué, en la segunda mitad del siglo XVI, Juan Pedro Luis de Palestrina (1525-1594), siendo todavía cultivado por notables maestros de este arte» (n.6).

Uso de la polifonía en la liturgia.—«La polifonía sagrada puede intervenir en todas las acciones litúrgicas, siempre con la condición de que haya una *schola* que pueda cantar según las reglas de este arte. Este género de música sagrada conviene mejor a las acciones litúrgicas que revisten una mayor solemnidad» (n.17).

El motu proprio de San Pío X del 22 de noviembre de 1903 la recomienda para las basílicas más insignes, para las iglesias catedrales, los seminarios y otros colegios eclesiásticos. Lo mismo repetía Pío XI en la constitución *Divini cultus*, en la que afirmaba que con derecho ocupa la polifonía sagrada el puesto inmediato al canto gregoriano. Tanto estos documentos como la encíclica *Musicae sacrae disciplina* exigen como condición necesaria para su ejecución una seria preparación,

«Las obras de autores de polifonía sagrada, tanto antiguos como modernos, no deben ser introducidas en las acciones litúrgicas antes de que conste con certeza que responden, efectivamente, por su composición o su adaptación, a las reglas y a las advertencias dadas a este propósito en la encíclica *Musicae sacrae disciplina*. En la duda, habrá de consultarse a la Comisión Diocesana de Música Sagrada» (n.48).

Las advertencias de la encíclica *Musicae sacrae disciplina* se reducen a éstas: «Que no se lleven al templo cantos polifónicos que, por cierta especie de modulación exuberante e hinchada, oscurezcan con su exceso las palabras sagradas de la liturgia o interrumpan la acción del rito divino o, finalmente, sobrepasen, no sin desdoro del sagrado culto, la pericia y posibilidad de los cantores».

Conservación y edición de los documentos de este arte.—«Los antiguos documentos de este arte que se guardan todavía en los archivos deben ser cuidadosamente examinados; si es necesario se tomarán las medidas que impongan su conservación, y sus ediciones, ya críticas, ya aptas para el uso litúrgico, deberán ser preparadas por los expertos» (n.49).

Música sagrada moderna

«La música sagrada moderna es la música a varias voces que no excluye los instrumentos musicales, creada recientemente teniendo en cuenta los progresos del arte musical. Estando directamente destinada a un uso litúrgico, es necesario que despierte sentimientos de piedad y avive el espíritu religioso, y sólo bajo esta condición es aceptada en la liturgia» (n.7).

Su uso en la liturgia.—«La música sagrada moderna puede igualmente ser admitida en todas las acciones litúrgicas si verdaderamente responde a la dignidad, gravedad y santidad de la liturgia

y hay una *schola* que pueda ejecutar esta música según las normas del arte» (n.18).

«Las obras de música sagrada moderna no deben ser utilizadas en las acciones litúrgicas si no han sido compuestas teniendo en cuenta las leyes de la liturgia y del arte de la propia música sagrada, según el espíritu de la encíclica *Musicae sacrae disciplina*. Esta cuestión se deja al juicio de la Comisión Diocesana de Música Sagrada» (n.50).

Parécenos que tanto la polifonía sagrada como la música sagrada moderna se prestan poco para una participación activa de los fieles en la liturgia mediante el canto, ya que para la ejecución decorosa de estos cantos se exige una *schola* bien preparada, como es natural, y, por lo mismo, el pueblo fiel sólo se dedicaría a escuchar y hacer lo posible, mediante el canto de otros, para elevar su alma hasta Dios. Creemos que el movimiento litúrgico patrocinado especialmente por los pontífices desde San Pío X hasta Juan XXIII ha trabajado para que el pueblo fiel participe también en el canto litúrgico. Por eso creemos que tal música se podría dejar para ciertos días especiales, que no quiere decir que sean los más solemnes del año litúrgico, ya que en tales días debieran ser los de mayor participación activa de los fieles en la liturgia.

Música sagrada orgánica

«La música sagrada para órgano es la música compuesta para el órgano, que, después de la época en que el órgano de tubos se convirtió en un instrumento musical bien adaptado, fué abundantemente cultivada por ilustres maestros, y que, si se observan fielmente las leyes de la música sagrada, puede contribuir en gran medida a solemnizar la santa liturgia» (n.8).

Instrumentos músicos. Principios generales.—«Sobre el uso de los instrumentos músicos en la sagrada liturgia ténganse presentes estos principios:

a) En atención a la naturaleza, santidad y dignidad de la sagrada liturgia, de suyo debería ser lo más perfecto posible el uso de cualquier instrumento músico. Por lo mismo, será preferible suprimir completamente la música instrumental (ya sea de sólo el órgano, ya de otros instrumentos) que hacerlo sin decoro; y, de forma general, será mejor hacer bien una cosa, aunque limitada, que comprender otras de más alto vuelo sin tener los medios de llevarlas a término feliz.

b) Es necesario, además, tener en cuenta la diferencia que existe entre la música sagrada y la música profana. Hay, en efecto, instrumentos de música, como el órgano clásico, que están directamente ordenados a la música sagrada por su naturaleza y origen; hay otros que se adaptan fácilmente a un uso litúrgico, como ciertos instrumentos de arco y cuerda; hay, por el contrario, otros que, según el sentir común, están de modo tan particular dedicados a la

música profana, que no pueden en forma alguna adaptarse a un uso sagrado.

c) Por último, no están admitidos en la liturgia más que los instrumentos de música cuyo intérprete los toque personalmente, no los instrumentos mecánicos o automáticos» (n.60).

El órgano clásico y los instrumentos similares.—«El órgano clásico, o de tubos, fué y sigue siendo el principal y solemne instrumento de música litúrgica de la Iglesia latina» (n.61).

Historia del órgano.—El uso de instrumentos músicos en el culto fué común a todos los pueblos de la antigüedad. Especialmente lo usaron los orientales. El Antiguo Testamento nos habla repetidas veces del uso de las cítaras, salterios, trompetas...

Pero, de todos los instrumentos músicos, el que la Iglesia ha reconocido como el más propio y acomodado al canto eclesiástico y culto litúrgico es el órgano.

Su origen se remonta al siglo II antes de Cristo, y, según Vitrubio, fué su inventor Ctesibio de Alejandría. Durante el Imperio romano era bastante común su uso durante los banquetes, en el teatro y en el circo. Se llamaba *organum hydraulicum*, a causa del agua que se utilizaba para regular el paso del aire desde el fuelle a las cañas.

Se comprende que la Iglesia no lo usase desde un principio. Más tarde, el órgano en las fiestas profanas cayó en desuso, sobre todo en Occidente.

El año 757 envió el emperador Constantino V Coprónimo un órgano al rey Pipino, y éste lo mandó colocar en la iglesia de San Cornelio de Compiègne. Lo cual dió ocasión a que otras iglesias y monasterios lo imitasen. El arte de la organería se resucitó en Occidente y se perfeccionó a lo largo de los siglos. Alemania y Venecia se distinguieron de modo especial en la construcción de órganos. El monje veneciano Giorgio construyó un órgano para Ludovico Pío en su palacio de Aquisgrán, y Juan VIII (872-880) pidió al obispo Annón de Frisinga que le enviase un órgano y uno que supiera tocarlo bien.

En esa época se habían desterrado los tipos de órganos hidráulicos. Pero, aunque se construían órganos enteramente mecánicos, eran tan rudimentarios que su manejo requería grandes esfuerzos y su sonido no debía ser muy bello. El de Winchester, por ejemplo, tenía dos teclados con veinte teclas cada uno, y a cada tecla correspondían diez tubos, que podían sonar simultáneamente. Pero téngase presente que cada tecla medía 1,78 metros de larga y de 14 a 16 centímetros de ancha; había que moverlas con los puños y bajarlas con los pies. Sus 26 fuelles requerían la acción de setenta hombres para ponerlos en movimiento.

Hacia el siglo XIII, con la invención del depósito de aire y de la palanca neumática, se logró perfeccionar mucho el órgano. En los dos últimos siglos, el órgano ha sido objeto de grandes mejoras, hasta convertirlo en uno de los instrumentos musicales más perfectos.

Un gran español, don Victorino González, ha llamado mucho la atención en Francia con la construcción de órganos. En nuestra patria merecen especial mención Alberdi, Organería Española...

«El órgano destinado al servicio de la liturgia, aunque sea pequeño, debe estar construído según las reglas del arte y provisto de voces que convienen a su sagrado uso; debe ser bendecido según los ritos antes de ser utilizado, y, como cosa sagrada, debe ser objeto de cuidados diligentes» (n.62).

Instrumentos similares al órgano.—«Además del órgano clásico, está igualmente admitida la utilización del instrumento llamado armonio, a condición, sin embargo, de que convenga al empleo sagrado en lo que concierne tanto a la calidad de las voces como a la amplitud de su sonido» (n.63).

«La clase de órgano que se llama *electrónico* puede provisionalmente ser tolerada en las acciones litúrgicas si faltan los recursos para la adquisición de un órgano de tubos, aun pequeño. Se requiere, sin embargo, en cada caso una autorización explícita del ordinario del lugar, quien deberá antes consultar a la Comisión Diocesana de Música Sagrada o a otros expertos en la materia, a los cuales atañe dar los consejos propios para que este instrumento se adapte, lo mejor posible, al uso sagrado» (n.64).

«El órgano debe estar situado junto al altar mayor, a no ser que, a juicio del ordinario del lugar, sea mejor otra cosa. Mas siempre se ha de evitar que los cantores o músicos sean vistos por los fieles que se encuentran en la iglesia» (n.67).

El organista.—«Las personas que tocan instrumentos a los que se refieren los números 61-64, han de ser lo suficientemente expertas, ya sea para acompañar los cantos sagrados o los conciertos, ya también para hacer solos de órgano; además, como es necesario con bastante frecuencia tocar en las acciones litúrgicas fragmentos que convengan a los diferentes momentos de las acciones litúrgicas, deberán tener un buen conocimiento y una buena experiencia de las leyes que rigen el órgano y la música sagrada en general.

Estas mismas personas procurarán tener un cuidado religioso de los instrumentos que les son confiados. Cuando se sientan en el órgano durante las funciones sagradas, deben darse cuenta de la parte activa que desempeñan para la gloria de Dios y la edificación de los fieles» (n.65).

«El toque del órgano que acompaña a las acciones litúrgicas o a los ejercicios piadosos debe estar cuidadosamente adaptado al tiempo litúrgico o al día de la liturgia, a la naturaleza de las acciones y de los ejercicios mismos, así como a cada una de sus partes» (n.66).

Instrumentos de cuerda y arco.—«Durante las acciones litúrgicas, sobre todo en los días de mayor solemnidad, pueden igualmente utilizarse, además del órgano, otros instrumentos de música—en particular aquellos de cuerda tocados con pequeño *arco*—, sea con órgano o sin él, sea en concierto musical o para acompañar el canto, observando, sin embargo, estrictamente las reglas que derivan de los principios expuestos anteriormente (n.60), y que son:

a) Que se trate de instrumentos musicales que realmente pueden adaptarse al uso sagrado.

b) Que el sonido de estos instrumentos de tal modo esté lleno de gravedad y de pureza casi religiosa, que se eviten las estridencias de la música profana y favorezcan la piedad de los fieles.

c) El maestro de orquesta, el organista y los músicos deben estar bien familiarizados con las leyes de la música sagrada y el uso de los instrumentos» (n.68).

«Los ordinarios de lugar, por medio principalmente de la Comisión Diocesana de Música Sagrada, velarán cuidadosamente para que estas prescripciones sobre el uso de los instrumentos de música en la liturgia sean efectivamente observadas, no debiendo omitir, si fuere necesario, el dictar reglas peculiares adaptadas a las circunstancias y a las costumbres aprobadas» (n.69).

Reglas que se han de observar en el uso de los instrumentos músicos durante los diversos tiempos litúrgicos y en las ceremonias litúrgicas.—«Porque el sonido del órgano, y aún más el de otros instrumentos constituye un ornamento de la sagrada liturgia, el uso de estos instrumentos debe conformarse al grado de alegría que distingue a cada día y a cada tiempo litúrgicos» (n.80).

«En consecuencia, el sonido del órgano y de otro instrumento está prohibido en todas las acciones litúrgicas, salvo la bendición eucarística:

a) Durante el tiempo de Adviento, es decir, desde las primeras vísperas del primer domingo hasta la nona de la vigilia de la Navidad del Señor.

b) Durante el tiempo de Cuaresma y de Pasión, es decir, desde los maitines del miércoles de Ceniza hasta el *Gloria in excelsis Deo* de la misa solemne de la vigilia pascual.

c) En las ferias y sábados de las cuatro témporas de septiembre, si se dice el oficio y la misa de estas mismas cuatro témporas.

d) En todos los oficios y misas de difuntos».

«El sonido de otros instrumentos, salvo el del órgano, está prohibido, además, en los domingos de septuagésima, sexagésima y quinquagésima, y en las ferias que siguen a esos domingos» (n.82).

«A la prohibición que afecta a los tiempos y a los días enunciados se establecen las siguientes excepciones:

a) El sonido del órgano y de otros instrumentos está autorizado en los días de fiesta de precepto y feriados (salvo los domingos), así como en las fiestas del patrón principal del lugar, del título o del aniversario de la dedicación de la iglesia propia y del título o del fundador de la familia religiosa, o si ocurre una solemnidad extraordinaria.

b) El sonido del órgano solamente o del armonio está autorizado el tercer domingo de Adviento y el cuarto domingo de Cuaresma, así como el Jueves Santo en la misa *Chrismatis* y desde el principio de la misa solemne vespertina *in Coena Domini* hasta el fin del *Gloria in excelsis Deo*.

c) El sonido del órgano o del armonio está igualmente autorizado en la misa y en las vísperas, únicamente para sostener el canto.

Los ordinarios del lugar pueden precisar estas prohibiciones o autorizaciones, teniendo en cuenta las costumbres aprobadas, locales o regionales» (n.83).

«Durante todo el triduo sagrado, es decir, desde la medianoche en que comienza el Jueves Santo hasta el himno *Gloria in excelsis Deo* de la misa solemne de la vigilia pascual, el órgano y el armonio deben permanecer absolutamente silenciosos, no debiendo ser utilizados ni aun para sostener el canto, salvo las excepciones establecidas más arriba en el número 83b.

El sonido del órgano y del armonio está igualmente prohibido durante este triduo, sin excepción alguna y aunque exista costumbre contraria, aun en los ejercicios piadosos» (84).

«Los rectores de iglesias o aquellos a quienes corresponda no dejarán de explicar a los fieles la razón de este silencio litúrgico, y no olviden tampoco de velar para que las otras prescripciones litúrgicas sobre la no ornamentación de los altares sean igualmente observadas durante estos mismos días

o tiempos» (n.85). En la misa *debe* cesar el toque del órgano en el momento en que el sacerdote bendice a los fieles al fin de la misma. *Se aconseja* un sagrado silencio desde la consagración hasta el *Pater noster* (n.27, e, f, g).

Canto popular religioso

«El canto popular religioso es el canto nacido espontáneamente del sentido religioso, del que el hombre ha sido dotado por su mismo Creador, y que, en consecuencia, es universal y florece en todos los pueblos.

Este canto, siendo particularmente propio para impregnar de espíritu cristiano la vida privada y social de los fieles, fué muy cultivado en la Iglesia desde los tiempos más antiguos (cf. Eph 5,18-20; Col 3,16) y es altamente recomendado igualmente en nuestra época para fomentar la piedad de los fieles y para dar esplendor a los ejercicios piadosos, pudiendo emplearse a veces en las acciones litúrgicas mismas» (n.9). Pero esto último, conforme a lo prescrito por las leyes litúrgicas, es decir, que tales cantos han de ser en latín, a no ser que se tenga un privilegio especial.

Ha de ser altamente recomendado e impulsado, pues impregna la vida cristiana de espíritu religioso y eleva las almas de los fieles a las cosas celestiales (n.51).

Características.—Se han de conformar plenamente con la fe católica, de tal modo que la expliquen y propongan rectamente; se ha de emplear en ellos un lenguaje sencillo; han de estar exentos de una prolijidad ampulosa y vana palabrería; han de presentar cierta dignidad y gravedad religiosa (n.52).

Música religiosa

«La música religiosa es aquella que, tanto por la intención del autor como por el contenido y el fin de la obra, tiende a expresar y a suscitar sentimientos piadosos y religiosos, y, en consecuencia, ayuda grandemente a la religión; por no estar ordenada al culto divino y revestir un carácter más libre, no se la admite en las acciones litúrgicas» (n.10). En los conciertos de música religiosa en las iglesias se han de tener presentes las normas dictadas por la Santa Sede en la instrucción de la Sagrada Congregación de Ritos del 3 de septiembre de 1958 sobre música sagrada y liturgia (n.55).

Norma sobre los textos litúrgicos.—Todo lo que, según los libros litúrgicos, debe ser cantado, ya sea por el sacerdote y sus ministros, ya sea por la *schola* o el pueblo, pertenece íntegramente a la liturgia sagrada. Por ello:

a) Está rigurosamente prohibido cambiar en alguna manera el orden del texto que se ha de cantar, alterar en él u omitir palabras o repetirlas de un modo inconveniente. En los cantos compuestos a la manera de la polifonía sagrada y de la música sagrada moderna, todas las palabras del texto deben ser clara y distintamente percibidas.

b) Por la misma razón está expresamente prohibido, en toda acción litúrgica, omitir, en todo o en parte, un texto litúrgico que deba ser cantado, a menos que las rúbricas dispongan otra cosa.

c) No obstante, si por una causa razonable, como el número insuficiente de cantores o por su imperfección en el arte de cantar, o siempre que, en razón de la longitud de un rito o canto u otro texto litúrgico, cuyo canto pertenece a la *schola*, no puede ser cantado como viene indicado en los libros litúrgicos, entonces está solamente permitido cantar esos textos integralmente, sea en «tono recto, sea salmodiándolos, con acompañamiento de órgano si se quiere» (n.21).

APENDICES

ENCICLICA «MEDIATOR DEI»*

INTRODUCCION

El Sacerdocio de Cristo, prolongado en la liturgia

1. «El Mediador entre Dios y los hombres»[1], el gran Pontífice que penetró los cielos, Jesús, hijo de Dios[2], al encargarse de la obra de misericordia con que enriqueció al género humano con beneficios sobrenaturales, deseó, sin duda alguna, restablecer entre los hombres y su Criador aquel orden que el pecado había perturbado y volver a conducir al Padre celestial, primer principio y último fin, la mísera descendencia de Adán, manchada por el pecado original. Por eso, mientras vivió en la tierra, no sólo anunció el principio de la redención y declaró inaugurado el reino de Dios, sino que se consagró a procurar la salvación de las almas con el continuo ejercicio de la oración y del sacrificio, hasta que se ofreció en la cruz, víctima inmaculada, para limpiar nuestra conciencia de las obras muertas y hacer que tributásemos un verdadero culto al Dios vivo[3]. Así, todos los hombres, felizmente apartados del camino que desdichadamente los arrastraba a su ruina y a la perdición, fueron ordenados nuevamente a Dios para que, colaborando personalmente en la consecución de la santificación propia, fruto de la sangre inmaculada del Cordero, diesen a Dios la gloria que le es debida.

2. Quiso, pues, el divino Redentor que la vida sacerdotal por El iniciada en su cuerpo mortal con sus oraciones y su sacrificio, en el transcurso de los siglos, no cesase en su Cuerpo místico, que es la Iglesia; y por esto instituyó un sacerdocio visible, para ofrecer en todas partes la oblación pura[4], a fin de que todos los hombres del Oriente al Occidente, liberados del pecado, sirviesen espontáneamente y de buen grado a Dios por deber de conciencia.

Solicitud de la Iglesia por el progreso de la liturgia

3. La Iglesia, pues, fiel al mandato recibido de su Fundador, continúa el oficio sacerdotal de Jesucristo, sobre todo mediante la sagrada liturgia. Esto lo hace, en primer lugar, en el altar, donde se representa perpetuamente el sacrificio de la Cruz[5], y se renueva con la sola diferencia del modo de ser ofrecido[6]; en segundo lugar, mediante los sacramentos, que son instrumentos peculiares, por medio de los cuales los hombres participan de la vida sobrenatural, y, por último, con el cotidiano tributo de alabanzas ofrecido a Dios Optimo Máximo. «¡Qué espectáculo más hermoso para el cielo y para la tierra que la Iglesia en oración!—decía nuestro predecesor Pío XI, de feliz memoria—. Siglos hace que, sin interrupción alguna, desde una medianoche a la otra, se repite sobre la tierra la divina salmodia de los cantos inspirados, y no hay hora del día que no sea santificada por su liturgia especial; no hay período alguno en la vida, grande o pequeño, que no tenga lugar en la acción de gracias, en la alabanza, en la oración, en la reparación de las preces comunes del Cuerpo místico de Cristo, que es la Iglesia»[7].

4. Sabéis sin duda alguna, venerables hermanos, que a fines del siglo pasado y principios del presente se despertó un fervor singular en los estu-

* La publicación de estos apéndices no entraba en el fin del autor de esta obra; por eso él cita otras ediciones de los documentos pontificios. En la edición de estos apéndices se han tenido en cuenta las hechas anteriormente en España, como son las de la revista *Ecclesia*, Ed. Sigueme, P. Antoñana y D. Francisco de Asís González. Todas siguen teniendo su valor y utilidad.

[1] 1 Tim 2,5.
[2] Cf. Hebr 4,14.
[3] Cf. Hebr 9,14.
[4] Cf. Mal 1,11.
[5] Cf. Conc. Trid., sess.22 c.1.
[6] Cf. ibid., c.2.
[7] Litt. encycl. *Caritate Christi*, d. d. 3 Maii a. 1932.

dios litúrgicos, tanto por la iniciativa laudable de algunos particulares cuanto, sobre todo, por la celosa y asidua diligencia de varios monasterios de la ínclita Orden benedictina; de suerte que no sólo en muchas regiones de Europa, sino aun en las tierras de ultramar, se desarrolló en esta materia una laudable y provechosa emulación, cuyas benéficas consecuencias se pudieron ver no sólo en el campo de las disciplinas sagradas, donde los ritos litúrgicos de la Iglesia oriental y occidental fueron estudiados y conocidos más amplia y profundamente, sino también en la vida espiritual y privada de muchos cristianos.

5. Las augustas ceremonias del sacrificio del altar fueron mejor conocidas, comprendidas y estimadas; la participación en los sacramentos, mayor y más frecuente; las oraciones litúrgicas, más suavemente gustadas, y el culto eucarístico, considerado—como verdaderamente lo es—centro y fuente de la verdadera piedad cristiana. Fué, además, puesto más claramente en evidencia el hecho de que todos los fieles constituyen un solo y compactísimo cuerpo, cuya cabeza es Cristo, de donde proviene para el pueblo cristiano la obligación de participar, según su propia condición, en los ritos litúrgicos.

Acción vigilante del Sumo Pontífice

6. Vosotros, indudablemente, sabéis muy bien que esta Sede Apostólica ha procurado siempre, con gran diligencia, que el pueblo a ella confiado se educase en un verdadero y efectivo sentido litúrgico y que, con no menor celo, se ha preocupado de que los sagrados ritos resplandeciesen al exterior con la debida dignidad. En el mismo orden de ideas, Nos, hablando, según costumbre, a los predicadores cuaresmales de esta nuestra alma ciudad en 1943, los exhortábamos calurosamente a amonestar a sus oyentes para que tomasen parte siempre con mayor empeño en el sacrificio eucarístico; y recientemente hemos hecho traducir otra vez el libro de los Salmos del texto original al latín, para que las preces litúrgicas, de las que forma este libro parte tan principal en la Iglesia católica, fuesen más exactamente entendidas y más fácilmente percibidas su verdad y suavidad [8].

7. Sin embargo, mientras que, por los saludables frutos que de él se derivan, el apostolado litúrgico es para Nos de no poco consuelo, nuestro deber nos impone seguir con atención esta «renovación», como algunos la llaman, y procurar diligentemente que estas iniciativas no se conviertan ni en excesivas ni en defectuosas.

Deficiencias y excesos

8. Ahora bien, si por una parte vemos con dolor que en algunas regiones el sentido, el conocimiento y el estudio de la liturgia son a veces escasos o casi nulos, por otra parte observamos con gran preocupación que en otras hay algunos demasiado ávidos de novedades, que se alejan del camino de la sana doctrina y de la prudencia; pues con la intención y el deseo de renovación litúrgica mezclan frecuentemente principios que en teoría o en la práctica comprometen esta causa santísima, y la contaminan también muchas veces con errores que afectan a la fe católica y a la doctrina ascética.

9. La pureza de la fe y de la moral debe ser la norma característica de esta sagrada disciplina, que tiene que conformarse absolutamente con las sapientísimas enseñanzas de la Iglesia. Es, por tanto, deber nuestro alabar y aprobar todo lo que está bien hecho y reprimir o reprobar todo lo que se desvía del verdadero y justo camino.

[8] Cf. litt. ap. motu proprio *In cotidianis precibus*, d. d. 24 Martii a. 1945.

10. No crean, sin embargo, los inertes y los tibios que cuentan con nuestro asenso porque reprendemos a los que yerran y ponemos freno a los audaces; ni los imprudentes se tengan por alabados cuando corregimos a los negligentes y a los perezosos.

MOTIVOS DE LA ENCÍCLICA

11. Aunque en esta nuestra carta encíclica tratamos, sobre todo, de la liturgia latina, no se debe esto a que tengamos menor estima de las venerandas liturgias de la Iglesia oriental, cuyos ritos, transmitidos por venerables y antiguos documentos, nos son igualmente queridísimos; sino que más bien depende de las especiales condiciones de la Iglesia occidental, que demandan la intervención de la autoridad nuestra.

12. Escuchemos, pues, dócilmente todos los cristianos la voz del Padre común, que desea ardientemente verlos unidos íntimamente a El, acercándose al altar de Dios, profesando la misma fe, obedeciendo a la misma ley, participando en el mismo sacrificio con un solo entendimiento y una sola voluntad. Lo pide el honor debido a Dios; lo exigen las necesidades de los tiempos presentes. Efectivamente, después que una larga y cruel guerra ha dividido a los pueblos con sus rivalidades y estragos, los hombres de buena voluntad se esfuerzan ahora de la mejor manera posible por traerlos de nuevo a todos a la concordia. Creemos, sin embargo, que ningún designio o iniciativa será en este caso más eficaz que un férvido espíritu y religioso celo de los que deben estar animados y guiados los cristianos, de modo que, aceptando sinceramente las mismas verdades y obedeciendo dócilmente a los legítimos pastores en el ejercicio del culto debido a Dios, formen una comunidad fraternal, puesto que «todos los que participamos del mismo pan, aunque muchos, venimos a ser un solo cuerpo» [9].

I. NATURALEZA, ORIGEN, PROGRESO DE LA LITURGIA

1.º La liturgia, culto público

EL CULTO A DIOS ES UN DEBER INDIVIDUAL Y COLECTIVO DE LOS HOMBRES

13. El deber fundamental del hombre es, sin duda alguna, el de orientar hacia Dios su persona y su propia vida. «A El, en efecto, debemos principalmente unirnos como a indefectible principio, a quien igualmente ha de dirigirse siempre nuestra deliberación como a último fin, que por nuestra negligencia perdemos al pecar, y que debemos reconquistar por la fe creyendo en El» [10]. Ahora bien, el hombre se vuelve ordenadamente a Dios cuando reconoce su majestad suprema y su magisterio sumo, cuando acepta con sumisión las verdades divinamente reveladas, cuando observa religiosamente sus leyes, cuando hace converger hacia El toda su actividad, cuando—para decirlo en breve—da, mediante la virtud de la religión, el debido culto al único y verdadero Dios.

14. Este es un deber que obliga ante todo a cada uno en particular; pero es también un deber colectivo de toda la comunidad humana, ordenada con recíprocos vínculos sociales, ya que también ella depende de la suprema autoridad de Dios.

15. Nótese, además, que éste es un deber particular de los hombres en cuanto elevados por Dios al orden sobrenatural.

[9] 1 Cor. 10,17.
[10] S. Thom., *Summa Theol.* 2-2 q.81 a.1.

El culto público ordenado por Dios en el Antiguo Testamento

16. Así, si consideramos a Dios como autor de la antigua Ley, vemos que también proclama preceptos rituales y determina cuidadosamente las normas que el pueblo debe observar al tributarle el legítimo culto. Por eso estableció diversos sacrificios y designó las ceremonias con que se debían ejecutar; determinó claramente lo que se refería al arca de la alianza, al templo y a los días festivos; señaló la tribu sacerdotal y el sumo sacerdote; indicó y describió las vestiduras que habían de usar los ministros sagrados y todo lo demás relacionado con el culto divino [11].

El Verbo encarnado, Sumo Sacerdote durante toda su vida

17. Este culto, por lo demás, no era otra cosa sino la sombra [12] del que el Sumo Sacerdote del Nuevo Testamento había de tributar al Padre celestial.
18. Efectivamente; apenas «el Verbo se hizo carne» [13], se manifestó al mundo dotado de la dignidad sacerdotal, haciendo un acto de sumisión al Eterno Padre que había de durar todo el tiempo de su vida: «al entrar en el mundo, dice... Heme aquí que vengo... para cumplir, ¡oh Dios!, tu voluntad» [14], acto que se llevará a efecto de modo admirable en el sacrificio cruento de la cruz: «Por esta voluntad, pues, somos santificados por la oblación del cuerpo de Jesucristo, hecha una vez sola» [15]. Toda su actividad entre los hombres no tiene otro fin. Niño, es presentado en el templo al Señor; adolescente, vuelve otra vez al lugar sagrado; más tarde acude allí frecuentemente para instruir al pueblo y para orar. Antes de iniciar el ministerio público, ayuna durante cuarenta días, y con su consejo y su ejemplo exhorta a todos a orar día y noche. Como maestro de verdad, «alumbra a todo hombre» [16], para que los mortales reconozcan convenientemente al Dios inmortal y no «deserten para perderse, sino que sean fieles y constantes para poner en salvo el alma» [17]. En cuanto Pastor, gobierna su grey, la conduce a los pastos de vida y le da una ley que observar, a fin de que ninguno se separe de El y del camino recto que El ha trazado, sino que todos vivan santamente bajo su influjo y su acción. En la última cena, con rito y aparato solemne, celebra la nueva Pascua y provee a su continuación mediante la institución divina de la eucaristía. Al día siguiente, elevado entre el cielo y la tierra, ofrece el Salvador sacrificio de su vida, y de su pecho atravesado hace brotar en cierto modo los sacramentos, que distribuyen a las almas los tesoros de la redención. Al hacerlo así, tiene como único fin la gloria del Padre y la santificación cada vez mayor del hombre.

Su sacerdocio, prolongado en la tierra por la Iglesia. Concepto de la liturgia

19. Luego, al entrar en la sede de la eterna felicidad, quiere que el culto instituído y tributado por El durante su vida terrena continúe sin interrupción ninguna. Porque no ha dejado huérfano al género humano, sino que así como lo asiste siempre con su continuo y poderoso patrocinio, haciéndose en el cielo nuestro abogado ante el Padre [18], así también lo ayuda mediante su Iglesia, en la cual está indefectiblemente presente en el transcurso de los siglos, Iglesia que El ha constituído columna de la verdad [19]

[11] Cf. lib. *Levitici*.
[12] Cf. Hebr 10,1.
[13] Io 1,14.
[14] Hebr 10,5-7.
[15] Ibid., 10,10.
[16] Io 1,9.
[17] Hebr 10,39.
[18] 1 Io 2,1.
[19] Cf. 1 Tim 3,15

y dispensadora de gracia, y que con el sacrificio de la cruz fundó, consagró y confirmó eternamente [20].

20. La Iglesia, por consiguiente, tiene de común con el Verbo encarnado el fin, la obligación y la función de enseñar a todos la verdad, regir y gobernar a los hombres, ofrecer a Dios el sacrificio aceptable y grato, y restablecer así entre el Criador y la criatura aquella unión y armonía que el Apóstol de las gentes indica claramente con estas palabras: «Así que ya no sois extraños y advenedizos, sino conciudadanos de los santos y domésticos de Dios, pues estáis edificados sobre el fundamento de los apóstoles y profetas y unidos en Jesucristo, el cual es la principal piedra angular de la nueva Jerusalén; sobre quien trabado todo el edificio se alza para ser un templo santo del Señor; por él entráis también vosotros a ser parte de la estructura de este edificio, para llegar a ser morada de Dios por medio del Espíritu Santo» [21]. Por eso la sociedad fundada por el divino Redentor no tiene otro fin, ni con su doctrina y su gobierno, ni con el sacrificio y los sacramentos instituídos por El, ni, finalmente, con el ministerio que le ha confiado, con sus oraciones y su sangre, no mira sino a crecer y dilatarse cada vez más; y esto sucede cuando Cristo está edificado y dilatado en las almas de los mortales, y cuando, a su vez, las almas de los mortales están edificadas y dilatadas en Cristo; de manera que en este destierro terrenal se amplíe el templo donde la Divina Majestad recibe el culto grato y legítimo. Por tanto, en toda acción litúrgica, juntamente con la Iglesia, está presente su divino Fundador: Jesucristo está presente en el augusto sacrificio del altar, ya en la persona de su ministro, ya, principalmente, bajo las especies eucarísticas; está presente en los sacramentos con la virtud que transfunde en ellos para que sean instrumentos eficaces de santidad; está presente, finalmente, en las alabanzas y en las súplicas dirigidas a Dios, como está escrito: «Donde dos o tres se hallan congregados en mi nombre, allí me hallo yo en medio de ellos» [22]. La sagrada liturgia es, por consiguiente, el culto público que nuestro Redentor tributa al Padre como Cabeza de la Iglesia, y el que la sociedad de los fieles tributa a su Fundador y, por medio de El, al Eterno Padre: es, diciéndolo brevemente, el completo culto público del Cuerpo místico de Jesucristo, es decir, de la Cabeza y de sus miembros.

Comienzos de la sagrada liturgia

21. La acción litúrgica tiene principio con la misma fundación de la Iglesia. En efecto, los primeros cristianos «perseveraban todos en oír las instrucciones de los apóstoles y en la comunicación de la fracción del pan y en la oración» [23]. Dondequiera que los pastores pueden reunir un núcleo de fieles, erigen un altar, sobre el que ofrecen el sacrificio; y en torno a él se disponen otros ritos acomodados a la santificación de los hombres y a la glorificación de Dios. Entre estos ritos están, en primer lugar, los sacramentos, o sea las siete principales fuentes de salvación; después, la celebración de las alabanzas divinas, con las que los fieles, reunidos, también obedecen a las exhortaciones del Apóstol: «Con toda sabiduría enseñándoos y animándoos unos a otros con salmos, con himnos y cánticos espirituales, cantando de corazón, con gracia o edificación, las alabanzas a Dios» [24];

[20] Cf. Bonif. IX, *Ab origine mundi*, d. d. 7 Oct. a. 1391; Callist. III, *Summus pontifex*, d. d. 1 Ian. a. 1456; Pius II, *Triumphans Pastor*, d. d. 22 Apr. 1459; Innoc. XI, *Triumphans Pastor*, d. d. 3 Oct. a. 1678.

[21] Eph 2,19-22.

[22] Mt 18,20.

[23] Act 2,42.

[24] Col 3,16.

después, la lectura de la Ley, de los Profetas, del Evangelio y de las Cartas apostólicas y, finalmente, la homilía, con la cual el presidente de la asamblea recuerda y comenta útilmente los preceptos del divino Maestro, los acontecimientos principales de su vida, y amonesta a todos los presentes con oportunas exhortaciones y ejemplos.

Su organización y desarrollo. Sus frutos

22. El culto se organiza y se desarrolla según las circunstancias y las necesidades de los cristianos, se enriquece con nuevos ritos, ceremonias y fórmulas, siempre con la misma intención: «o sea, para que por estos signos nos estimulemos..., conozcamos el progreso por nosotros realizado y nos sintamos impulsados a aumentarlo con mayor vigor, ya que el efecto es más digno si es más ardiente el afecto que lo precede» [25]. Así el alma se eleva más y mejor hacia Dios; así el sacerdocio de Jesucristo se mantiene siempre activo en la sucesión de los tiempos, ya que la liturgia no es sino el ejercicio de este sacerdocio. Lo mismo que su Cabeza divina, también la Iglesia asiste continuamente a sus hijos, los ayuda y los exhorta a la santidad, para que, adornados con esta dignidad sobrenatural, puedan un día volver al Padre que está en los cielos. Ella regenera dando vida celestial a los nacidos a la vida terrenal, los fortifica con el Espíritu Santo para la lucha contra el enemigo implacable; llama a los cristianos en torno a los altares, y con insistentes invitaciones los anima a celebrar y tomar parte en el sacrificio eucarístico, y los nutre con el pan de los ángeles, para que estén cada vez más fuertes; purifica y consuela a los que el pecado hirió y manchó; consagra con rito legítimo a los que por divina vocación son llamados al ministerio sacerdotal; da nuevo vigor al casto connubio de los que están destinados a fundar y constituir la familia cristiana, y después de haberlos confortado y restaurado con el viático eucarístico y la sagrada unción en sus últimas horas de vida terrena, acompaña al sepulcro con suma piedad los despojos de sus hijos, los compone religiosamente, los protege al amparo de la cruz, para que puedan un día resurgir triunfantes de la muerte; bendice con particular solemnidad a cuantos dedican su vida al servicio divino para lograr la perfección religiosa; y extiende su mano en socorro de las almas que en las llamas del purgatorio imploran oraciones y sufragios, para conducirlas, finalmente, a la eterna bienaventuranza.

2.° La liturgia, culto interno y externo

Culto externo

23. Todo el conjunto del culto que la Iglesia tributa a Dios debe ser interno y externo. Es externo, porque lo pide la naturaleza del hombre compuesto de alma y de cuerpo; porque Dios ha dispuesto que «conociéndole por medio de las cosas visibles seamos llevados al amor de las cosas invisibles» [26], porque todo lo que sale del alma se expresa naturalmente por los sentidos; además, porque el culto divino pertenece no sólo al individuo, sino también a la colectividad humana, y, por consiguiente, es necesario que sea social, lo cual es imposible, en el ámbito religioso, sin vínculos y manifestaciones exteriores; y, finalmente, porque es un medio que pone particularmente en evidencia la unidad del Cuerpo místico, acrecienta sus santos entusiasmos, consolida sus fuerzas e intensifica su acción. «Aunque,

[25] S. Augustin., *Epist.* 130, *ad Probam* 18.
[26] *Missale rom.*, praef. Nativ.

en efecto, las ceremonias no contengan en sí ninguna perfección y santidad, sin embargo, son actos externos de religión que, como signos, estimulan el alma a la veneración de las cosas sagradas, elevan la mente a las realidades sobrenaturales, nutren la piedad, fomentan la caridad, acrecientan la fe, robustecen la devoción, instruyen a los sencillos, adornan el culto de Dios, conservan la religión y distinguen a los verdaderos cristianos de los falsos y de los heterodoxos»[27].

El culto interno, elemento principal de la liturgia

24. Pero el elemento esencial del culto tiene que ser interno. Efectivamente, es necesario vivir en Cristo, consagrarse completamente a Él, para que en Él, con Él y por Él se dé gloria al Padre. La sagrada liturgia requiere que estos dos elementos estén íntimamente unidos; y no se cansa de repetirlo cada vez que prescribe un acto de culto externo. Así, por ejemplo, a propósito del ayuno nos exhorta: «Para que nuestra abstinencia obre en lo interior lo que exteriormente profesa»[28]. De otra suerte, la religión se convierte en un formulismo sin fundamento y sin contenido. Vosotros sabéis, venerables hermanos, que el divino Maestro estima indignos del sagrado templo y arroja de él a quienes creen honrar a Dios sólo con el sonido de frases bien hechas y con posturas teatrales, y están persuadidos de poder muy bien mirar por su salvación eterna sin desarraigar del alma los vicios inveterados[29]. La Iglesia, por consiguiente, quiere que todos los fieles se postren a los pies del Redentor para profesarle su amor y su veneración; quiere que las muchedumbres, como los niños que salieron, con alegres aclamaciones, al encuentro de Jesucristo cuando entraba en Jerusalén, ensalcen y acompañen al Rey de los reyes y al sumo Autor de todo bien con el canto de gloria y de gratitud; quiere que en sus labios haya plegarias, unas veces suplicantes, otras de alegría y gratitud, con las cuales, como los apóstoles junto al lago de Tiberíades, puedan experimentar la ayuda de su misericordia y de su poder o, como Pedro en el monte Tabor, se abandonen a sí mismos y todas sus cosas en Dios, en los místicos transportes de la contemplación.

25. No tienen, pues, noción exacta de la sagrada liturgia los que la consideran como una parte sólo externa y sensible del culto divino o un ceremonial decorativo; ni se equivocan menos los que la consideran como un mero conjunto de leyes y de preceptos con que la jerarquía eclesiástica ordena el cumplimiento de los ritos.

Eficacia santificadora de la liturgia

26. Quede, por consiguiente, bien claro para todos que no se puede honrar dignamente a Dios si el alma no se eleva a la consecución de la perfección en la vida, y que el culto tributado a Dios por la Iglesia en unión con su Cabeza divina tiene la máxima eficacia de santificación.

27. Esta eficacia, cuando se trata del sacrificio eucarístico y de los sacramentos, proviene ante todo del valor de la acción en sí misma *(ex opere operato)*; si, además, se considera la actividad propia de la Esposa inmaculada de Jesucristo, con la que ésta adorna de plegarias y sagradas ceremonias el sacrificio eucarístico y los sacramentos, o cuando se trata de los sacramentales y de otros ritos instituidos por la jerarquía eclesiástica,

[27] I. Card. Bona, *De divina psalmodia* c.19 § III 1.
[28] *Missale rom.*, secreta feriae V post dom. 2 Quadrag.
[29] Cf. Mc 7,6 et Is 29,13.

entonces la eficacia se deriva más bien de la acción de la Iglesia *(ex opere operantis Ecclesiae)*, en cuanto es santa y obra siempre en íntima unión con su Cabeza.

RELACIONES ENTRE LA «PIEDAD OBJETIVA» Y «SUBJETIVA»

28. A este propósito, venerables hermanos, deseamos que dirijáis vuestra atención a las nuevas teorías sobre la «piedad objetiva», las cuales, con el empeño de poner en evidencia el misterio del Cuerpo místico, la realidad efectiva de la gracia santificante y la acción divina de los sacramentos y del sacrificio eucarístico, tratan de menospreciar la «piedad subjetiva» o «personal» y aun de prescindir completamente de ella.

29. En las celebraciones litúrgicas, y particularmente en el augusto sacrificio del altar, se continúa, sin duda, la obra de nuestra redención y se aplican sus frutos. Cristo obra nuestra salvación cada día en los sacramentos y en su sacrificio y, por su medio, continuamente purifica y consagra a Dios el género humano. Tienen éstos, por consiguiente, una virtud objetiva, con la cual, de hecho, hacen partícipes nuestras almas de la vida divina de Jesucristo. Ellos tienen, pues, por divina virtud y no por la nuestra, la eficacia de unir la piedad de los miembros con la piedad de la Cabeza, y hacerla, en cierto modo, una acción de toda la comunidad. De estos profundos argumentos concluyen algunos que toda la piedad cristiana debe concentrarse en el misterio del Cuerpo místico de Cristo, sin ninguna consideración «personal» y «subjetiva», y creen, por esto, que se deben descuidar las otras prácticas religiosas no estrictamente litúrgicas o ejecutadas fuera del culto público.

30. Pero todos pueden observar que estas conclusiones sobre las dos especies de piedad, aunque los principios arriba mencionados sean magníficos, son completamente falsas, insidiosas y dañosísimas.

NECESIDAD DE LA «PIEDAD SUBJETIVA»

31. Es verdad que los sacramentos y el sacrificio del altar gozan de una virtud intrínseca en cuanto son acciones del mismo Cristo que comunica y difunde la gracia de la Cabeza divina en los miembros del Cuerpo místico; pero, para tener la debida eficacia, exigen las buenas disposiciones de nuestra alma. Por eso, a propósito de la eucaristía, amonesta San Pablo: «Por tanto, examínese a sí mismo el hombre, y de esta suerte coma de aquel pan y beba de aquel cáliz» [30]. Por eso la Iglesia, breve y claramente, llama a todos los ejercicios con que nuestra alma se purifica, especialmente durante la cuaresma, «ayudas de la milicia cristiana» [31]; son, efectivamente, la acción de los miembros que, con el auxilio de la gracia, quieren adherirse a su Cabeza, para que «se nos manifieste—repetimos las palabras de San Agustín—en nuestra Cabeza la fuente misma de la gracia» [32]. Pero hay que notar que estos miembros son vivos, dotados de razón y voluntad propia; por eso es necesario que ellos mismos, acercando sus labios a la fuente, tomen y asimilen el alimento vital y eliminen todo lo que pueda impedir su eficacia. Hay, pues, que afirmar que la obra de la redención, independiente por sí misma de nuestra voluntad, requiere el íntimo esfuerzo de nuestra alma para que podamos conseguir la eterna salvación.

30 1 Cor 11,28.
31 *Missale rom.*, feria IV Cinerum, orat. post imposit. cinerum.
32 *De praedestinatione sanctorum* 31.

Necesidad de la meditación y ejercicios de piedad

32. Si la piedad privada e interna de los individuos descuidase el augusto sacrificio del altar y los sacramentos, y se substrajese al influjo salvador que emana de la Cabeza en los miembros, sería, sin duda alguna, cosa reprobable y estéril; pero cuando todos los métodos y ejercicios de piedad, no estrictamente litúrgicos, fijan la mirada del alma en los actos humanos únicamente para enderezarlos al Padre, que está en los cielos, para estimular saludablemente a los hombres a la penitencia y al temor de Dios y, arrancándolos de los atractivos del mundo y de los vicios, conducirlos felizmente por el arduo camino a la cumbre de la santidad, entonces son no sólo sumamente loables, sino hasta necesarios, porque descubren los peligros de la vida espiritual, nos espolean a la adquisición de las virtudes y aumentan el fervor con que debemos dedicarnos todos al servicio de Jesucristo. La genuina piedad, que el Angélico llama «devoción» y que es el acto principal de la virtud de la religión—con el cual los hombres se ordenan rectamente y se dirigen convenientemente hacia Dios, y gustosa y espontáneamente se consagran a cuanto se refiere al culto divino [33]—tiene necesidad de la meditación de las realidades sobrenaturales y de las prácticas de piedad, para alimentarse, estimularse y vigorizarse, y para animarnos a la perfección. Porque la religión cristiana, debidamente practicada, requiere sobre todo que la voluntad se consagre a Dios e influye en las otras facultades del alma. Pero todo acto de la voluntad presupone el ejercicio de la inteligencia, y antes de que se conciba el deseo y el propósito de darse a Dios por medio del sacrificio, es absolutamente indispensable el conocimiento de los argumentos y de los motivos que hacen necesaria la religión, como, por ejemplo, el fin último del hombre y la grandeza de la divina Majestad, el deber de la sujeción al Creador, los tesoros inagotables del amor con que El quiso enriquecernos, la necesidad de la gracia para llegar a la meta señalada, y el camino particular que la divina Providencia nos ha preparado, uniéndonos a todos como miembros de un Cuerpo, con Jesucristo Cabeza. Y puesto que no siempre los motivos del amor hacen mella en el alma agitada por las pasiones, es muy oportuno que nos impresione también la saludable consideración de la divina justicia para reducirnos a la humildad cristiana, a la penitencia y a la enmienda.

Cualidades y fines de estos ejercicios

33. Todas estas consideraciones no tienen que ser una vacía y abstracta reminiscencia, sino que deben tender efectivamente a someter nuestros sentidos y sus facultades a la razón iluminada por la fe, a purificar el alma que se une cada día más íntimamente a Cristo, y cada vez más se conforma a El y por El obtiene la inspiración y la fuerza divina de que ha menester; y a fin de que sirvan a los hombres de estímulo, cada vez más eficaz, para el bien, la fidelidad al propio deber, la práctica de la religión y el ferviente ejercicio de la virtud, es necesario tener presente esta enseñanza: «Vosotros sois de Cristo y Cristo es de Dios» [34]. Sea, pues, todo orgánico y, por decirlo así, «teocéntrico», si queremos de verdad que todo se enderece a la gloria de Dios por la vida y la virtud que nos viene de nuestra Cabeza divina: «Esto supuesto, hermanos, teniendo la firme esperanza de entrar en el *sancta sanctorum* o santuario del cielo, por la sangre de Cristo, con la cual nos abrió camino nuevo y de vida para entrar por el velo, esto es,

[33] Cf. S. Thom., *Summa Theol.* 2-2 q.82 a.1.
[34] Cf. 1 Cor 3,23.

por su carne, teniendo asimismo al gran sacerdote Jesucristo constituído sobre la casa de Dios, lleguémonos a El con sincero corazón, con plena fe, purificados los corazones de las inmundicias de la mala conciencia, lavados en el cuerpo con el agua limpia del bautismo, mantengamos inconcusa la esperanza que hemos confesado... y pongamos los ojos los unos en los otros para incentivo de caridad y de buenas obras» [35].

Equilibrio en los miembros del Cuerpo místico

34. De esto se deriva el armonioso equilibrio de los miembros del Cuerpo místico de Jesucristo. Con la enseñanza de la fe católica, con la exhortación a la observancia de los preceptos cristianos, la Iglesia prepara el camino a su acción propiamente sacerdotal y santificadora; nos dispone a una más íntima contemplación de la vida del divino Redentor y nos conduce a un conocimiento más profundo de los misterios de la fe, para recabar de ellos el alimento sobrenatural y la fuerza para un seguro progreso en la vida perfecta, por medio de Jesucristo. No sólo por obra de sus ministros, sino también por la de cada uno de los fieles embebidos de este modo en el espíritu de Jesucristo, la Iglesia se esfuerza por compenetrar con este mismo espíritu la vida y la actividad privada, conyugal, social y aun económica y política de los hombres, para que todos los que se llaman hijos de Dios puedan conseguir más fácilmente su fin.

La acción privada, medio para la participación litúrgica

35. De esta suerte la acción privada y el esfuerzo ascético dirigido a la purificación del alma estimulan las energías de los fieles y los disponen a participar con mejores disposiciones en el augusto sacrificio del altar, a recibir los sacramentos con mayor fruto y a celebrar los sagrados ritos de manera que salgan de ellos más animados y formados para la oración y cristiana abnegación, a corresponder activamente a las inspiraciones y a las invitaciones de la gracia, y a imitar cada día más las virtudes del Redentor, no sólo para su propio provecho, sino también para el de todo el cuerpo de la Iglesia, en el cual todo el bien que se hace proviene de la virtud de la Cabeza y redunda en beneficio de los miembros.

La oración litúrgica es superior a la privada

36. Por eso, en la vida espiritual no puede existir ninguna oposición o repugnancia entre la acción divina, que infunde la gracia en las almas para continuar nuestra redención, y la efectiva colaboración del hombre, que no debe hacer vano el don de Dios [36]; entre la eficacia del rito externo de los sacramentos, que proviene *ex opere operato*, y el mérito del que los administra o los recibe, acto que suele llamarse *opus operantis;* entre las oraciones privadas y las plegarias públicas; entre la ética y la contemplación; entre la vida ascética y la piedad litúrgica; entre el poder de jurisdicción y de legítimo magisterio y la potestad eminentemente sacerdotal que se ejercita en el mismo sagrado ministerio.

37. Por graves motivos, la Iglesia prescribe a los ministros del altar y a los religiosos que, en determinados tiempos, atiendan a la devota meditación, al diligente examen y enmienda de la conciencia y a los otros ejercicios espirituales [37], porque especialmente están destinados a realizar las funcio-

[35] Hebr 10,19-24.
[36] Cf. 2 Cor 6,1.
[37] Cf. C. I. C., can.125,126.565.571.595.1367.

nes litúrgicas del sacrificio y de la alabanza divina. Sin duda la oración litúrgica, siendo oración pública de la ínclita Esposa de Jesucristo, tiene una dignidad mayor que las oraciones privadas; pero esta superioridad no quiere decir que entre estos dos géneros de oración haya contraste u oposición. Las dos se funden y se armonizan, porque están animadas por un espíritu único: «todo y en todos Cristo»[38], y tienden al mismo fin: hasta que se forme en nosotros Cristo[39].

3.º La liturgia, regulada por la jerarquía eclesiástica

La liturgia, confiada a los sacerdotes por la ordenación, depende de la autoridad de la Iglesia

38. Para mejor entender, pues, la sagrada liturgia, es necesario considerar otro de sus importantes caracteres.

39. La Iglesia es una sociedad, y por eso exige autoridad y jerarquías propias. Si bien todos los miembros del Cuerpo místico participan de los mismos bienes y tienden a los mismos fines, no todos gozan del mismo poder ni están capacitados para realizar las mismas acciones. De hecho, el divino Redentor ha establecido su reino sobre los fundamentos del orden sagrado, que es un reflejo de la jerarquía celestial.

40. Sólo a los apóstoles y a los que, después de ellos, han recibido de sus sucesores la imposición de las manos, se ha conferido la potestad sacerdotal, y en virtud de ella, así como representan ante el pueblo a ellos confiado la persona de Jesucristo, así también representan al pueblo ante Dios. Este sacerdocio no se transmite ni por herencia ni por descendencia carnal, ni nace de la comunidad cristiana, ni es delegación del pueblo. Antes de representar al pueblo ante Dios, el sacerdote tiene la representación del divino Redentor, y, dado que Jesucristo es la Cabeza de aquel cuerpo del que los cristianos son miembros, representa también a Dios ante su pueblo. Por consiguiente, la potestad que se le ha conferido nada tiene de humano en su naturaleza; es sobrenatural y viene de Dios: «Como mi Padre me envió, así os envío también a vosotros...[40]; el que os escucha a vosotros, me escucha a mí...[41]; id por todo el mundo: predicad el Evangelio a todas las criaturas; el que creyere y se bautizare, se salvará»[42].

41. Por eso el sacerdocio externo y visible de Jesucristo se transmite en la Iglesia, no de manera universal, genérica e indeterminada, sino que es conferido a los individuos elegidos, con la generación espiritual del orden, uno de los siete sacramentos, el cual confiere no sólo una gracia particular, propia de este estado y oficio, sino también un carácter indeleble, que asemeja a los sagrados ministros a Jesucristo sacerdote, haciéndolos aptos para ejecutar aquellos legítimos actos de religión con que se santifican los hombres y Dios es glorificado, según las exigencias de la economía sobrenatural.

42. En efecto, así como el bautismo distingue a los cristianos y los separa de los que no han sido purificados en las aguas regeneradoras ni son miembros de Jesucristo, así también el sacramento del orden distingue a los sacerdotes de todos los demás cristianos no dotados de este carisma, porque sólo ellos, por vocación sobrenatural, han sido introducidos en el augusto ministerio que los destina a los sagrados altares y los constituye en instru-

[38] Col 3,11.
[39] Cf. Gal 4,19.
[40] Io 20,21.
[41] Lc 10,16.
[42] Mc 16,15-16.

mentos divinos, por medio de los cuales se participa de la vida sobrenatural con el Cuerpo místico de Jesucristo. Además, como ya hemos dicho, sólo ellos son los señalados con el carácter indeleble que los asemeja al sacerdocio de Cristo, y sólo sus manos son las consagradas «para que sea bendito todo lo que ellas bendigan, y todo lo que ellas consagren sea consagrado y santificado en nombre de Nuestro Señor Jesucristo»[43]. A los sacerdotes, pues, tiene que recurrir todo el que quiera vivir en Cristo, para que de ellos reciba el consuelo y el alimento de la vida espiritual, la medicina saludable que lo cure y lo vigorice, y pueda resurgir felizmente de la perdición y de la ruina de los vicios: de ellos, finalmente, recibirá la bendición que consagra la familia, y por ellos también el último aliento de la vida mortal será dirigido al ingreso en la eterna bienaventuranza.

43. Dado, pues, que la sagrada liturgia es ejercida sobre todo por los sacerdotes en nombre de la Iglesia, su organización, su reglamentación y su forma no pueden depender sino de la autoridad eclesiástica. Esto no sólo es una consecuencia de la naturaleza misma del culto cristiano, sino que está confirmado por el testimonio de la historia.

Intima relación de la liturgia con el dogma

44. Este inconcuso derecho de la jerarquía eclesiástica se prueba también por el hecho de que la sagrada liturgia está íntimamente unida con aquellos principios doctrinales que la Iglesia propone como parte integrante de verdades certísimas, y, por consiguiente, tiene que conformarse a los dictámenes de la fe católica, proclamados por la autoridad del Magisterio supremo, para tutelar la integridad de la religión por Dios revelada.

45. A este propósito, venerables hermanos, juzgamos necesario poner en su punto una cosa que creemos que no os será desconocida: nos referimos al error y engaño de los que han pretendido que la liturgia era como un experimento del dogma, de tal manera que si una de estas verdades hubiera producido, a través de los ritos de la sagrada liturgia, frutos de piedad y de santidad, la Iglesia hubiese tenido que aprobarla, y en el caso contrario, reprobarla. De ahí aquel principio: «La ley de la oración es ley de la fe» *(Lex orandi, lex credendi)*.

46. No es, sin embargo, esto lo que enseña o manda la Iglesia. El culto que ella tributa a Dios es, como breve y claramente dice San Agustín, una continua profesión de fe católica y un ejercicio de la esperanza y de la caridad: «Dios debe ser honrado con la fe, la esperanza y la caridad»[44]. En la sagrada liturgia hacemos explícita y manifiesta profesión de fe católica, no sólo con la celebración de los misterios divinos, con la consumación del sacrificio y la administración de los sacramentos, sino también rezando y cantando el símbolo de la fe, que es como insignia y distintivo de los cristianos, con la lectura de otros documentos y de las Escrituras Sagradas, escritas por inspiración del Espíritu Santo. Toda la liturgia tiene, por consiguiente, un contenido de fe católica, en cuanto que testimonia públicamente la fe de la Iglesia.

47. Por este motivo, cuando se ha tratado de definir un dogma, los Sumos Pontífices y los concilios, recurriendo a las llamadas «fuentes teológicas», muchas veces han deducido también argumentos de esta sagrada disciplina; como hizo, por ejemplo, nuestro predecesor, de inmortal memoria, Pío IX, cuando definió la Inmaculada Concepción de la Virgen María. De la misma manera también la Iglesia y los Santos Padres, cuando se discutía sobre una verdad controvertida o puesta en duda, nunca han dejado

[43] *Pontif. rom.*, De ordinatione presbyteri, in manuum unctione.
[44] *Enchiridion* c.3.

de pedir luz a los ritos venerables transmitidos por la antigüedad. Así se obtiene también el conocido y venerando adagio: «La ley de la oración determine la ley de la fe» *(Legem credendi lex statuat supplicandi)* [45]. La liturgia, por consiguiente, no determina ni constituye en sentido absoluto y por virtud propia la fe católica, sino más bien, siendo como es una profesión de las verdades divinas, profesión sujeta al supremo Magisterio de la Iglesia, puede proporcionar argumentos y testimonios de no escaso valor para aclarar un punto determinado de la doctrina cristiana. De aquí que, si queremos distinguir y determinar de manera general y absoluta las relaciones que existen entre fe y liturgia, se puede con razón afirmar que «la ley de la fe debe establecer la ley de la oración». Lo mismo hay que decir también cuando se trata de las otras virtudes teologales: «En la... fe, en la esperanza y en la caridad oramos siempre con deseo continuo» [46].

4.º Progreso y desarrollo de la liturgia

Derecho de la Iglesia

48. La jerarquía eclesiástica ha ejercitado siempre este su derecho en materia litúrgica, instruyendo y ordenando el culto divino y enriqueciéndolo con esplendor y decoro cada vez mayor para gloria de Dios y bien de los hombres. Tampoco ha vacilado, por otra parte—dejando a salvo la substancia del sacrificio eucarístico y de los sacramentos—, en cambiar lo que no estaba en consonancia y añadir lo que parecía contribuir más al honor de Jesucristo y de la augusta Trinidad y a la instrucción y saludable estímulo del pueblo cristiano [47].

Elementos divinos y humanos de la liturgia; éstos pueden cambiar según los tiempos y lugares

49. Efectivamente, la sagrada liturgia consta de elementos humanos y divinos: éstos, evidentemente, no pueden ser alterados por los hombres, ya que han sido instituídos por el divino Redentor; aquéllos, en cambio, con aprobación de la jerarquía eclesiástica asistida por el Espíritu Santo, pueden experimentar modificaciones diversas, según lo exijan los tiempos, las cosas y las almas. De aquí procede la magnífica diversidad de los ritos orientales y occidentales; de aquí el progresivo desarrollo de particulares costumbres religiosas y de prácticas de piedad de las que había tan sólo ligeros indicios en tiempos precedentes; débese a esto el que a veces se vuelvan a emplear y renovar usos piadosos que el tiempo había borrado. De todo esto da testimonio la vida de la inmaculada Esposa de Jesucristo durante tantos siglos; esto expresa el lenguaje empleado por ella para manifestar a su divino Esposo su fe y su amor inagotables y los de las personas a ella confiadas; esto demuestra su sabia pedagogía para estimular y acrecentar en los creyentes el «sentido de Cristo».

Causas de este progreso

50. En realidad no son escasas las causas por las cuales se desarrolla y desenvuelve el progreso de la sagrada liturgia durante la larga y gloriosa historia de la Iglesia.

51. Así, por ejemplo, una formulación más segura y más amplia de

[45] *De gratia Dei* «Indiculus».
[46] S. Augustin., *Epist.* 130, *ad Probam* 18.
[47] Cf. const. *Divini cultus*, d. d. 20 Dec. a. 1928.

la doctrina católica sobre la encarnación del Verbo de Dios, el sacramento y el sacrificio eucarístico, sobre la Virgen María Madre de Dios, ha contribuído a la adopción de nuevos ritos, por medio de los cuales aquella luz que había brillado con más esplendor en la declaración del Magisterio eclesiástico se refleja mejor y con más claridad en las acciones litúrgicas, para llegar con mayor facilidad a la mente y al corazón del pueblo cristiano.

52. El desarrollo ulterior de la disciplina eclesiástica en lo que toca a la administración de los sacramentos, por ejemplo, de la penitencia; la institución y más tarde la desaparición del catecumenado, la comunión eucarística bajo una sola especie en la Iglesia latina, han contribuído no poco a la modificación de los ritos antiguos y a la gradual adopción de otros nuevos y más adecuados a las nuevas disposiciones de la disciplina.

53. A esta evolución y a estos cambios han contribuído notablemente las iniciativas y las prácticas de piedad no íntimamente unidas a la sagrada liturgia, nacidas en épocas sucesivas por disposición admirable del Señor y tan difundidas entre el pueblo, como, por ejemplo, el culto más extenso y fervoroso de la divina eucaristía, de la pasión acerbísima de nuestro Redentor, del Sacratísimo Corazón de Jesús, de la Virgen Madre de Dios y de su castísimo Esposo.

54. Entre las circunstancias exteriores contribuyeron también las públicas peregrinaciones de devoción a los sepulcros de los mártires, la observancia de especiales ayunos instituídos con el mismo fin, las procesiones estacionales de penitencia que en esta Alma Ciudad se tenían, y en las cuales intervenía no pocas veces el Sumo Pontífice.

55. Se comprende también fácilmente de qué manera el progreso de las bellas artes, en especial de la arquitectura, la pintura y la música, haya influído en la determinación y la diversa conformación de los elementos exteriores de la sagrada liturgia.

LA TUTELA DE LA LITURGIA, CONFIADA A LA SAGRADA CONGREGACIÓN DE RITOS

56. La Iglesia se sirvió de su derecho propio para tutelar la santidad del culto contra los abusos que temeraria e imprudentemente iban introduciendo personas privadas e iglesias particulares. Así sucedió durante el siglo XVI, en que, multiplicándose tales costumbres y usanzas y poniendo las iniciativas privadas en peligro la integridad de la fe y de la piedad con grande ventaja de los herejes y de sus errores, nuestro predecesor, de inmortal memoria, Sixto V, para proteger los ritos legítimos de la Iglesia e impedir infiltraciones espúreas, estableció en 1588 la Congregación de Ritos [48], órgano al que hasta hoy corresponde ordenar y determinar con cuidado y vigilancia todo lo que atañe a la sagrada liturgia [49].

5.º Regulación de este progreso

ESTÁ SOMETIDO A LA AUTORIDAD DEL PAPA Y VIGILANCIA DE LOS OBISPOS

57. Por eso el Sumo Pontífice es el único que tiene derecho a reconocer y establecer cualquier costumbre cuando se trata del culto, a introducir y aprobar nuevos ritos y a cambiar los que estime deben ser cambiados [50]; los obispos, por su parte, tienen el derecho y el deber de vigilar con diligencia, a fin de que las prescripciones de los sagrados cánones referentes al

[48] Const. *Immensa*, d. d. 22 Ian. 1588.
[49] C. I. C., can. 253.
[50] Cf. C. I. C., can. 1257.

culto divino sean observadas con exactitud [51]. No es posible dejar al arbitrio de cada uno, aunque se trate de miembros del clero, las cosas santas y venerandas relacionadas con la vida religiosa de la comunidad cristiana, con el ejercicio del sacerdocio de Jesucristo y el culto divino, con el honor debido a la Trinidad Santísima, al Verbo encarnado, a su augusta Madre y a los demás santos y con la salvación de los hombres; por la misma causa, a nadie se le permite regular en esta materia aquellas acciones externas, íntimamente ligadas con la disciplina eclesiástica, con el orden, la unidad y la concordia del Cuerpo místico, y no pocas veces con la integridad misma de la fe católica.

No puede dejarse al arbitrio privado

58. La Iglesia, en realidad, es un organismo vivo, y por eso crece y se desarrolla también en lo que toca a la sagrada liturgia, adaptándose a las circunstancias y a las exigencias que se presentan en el transcurso del tiempo y acomodándose a ellas. Pero, a pesar de ello, hay que reprobar severamente la temeraria osadía de quienes introducen intencionadamente nuevas costumbres litúrgicas o hacen renacer ritos ya desusados y que no están de acuerdo con las leyes y rúbricas vigentes. No sin gran dolor venimos a saber, venerables hermanos, que así sucede en cosas, no sólo de poca, sino también de gravísima importancia; efectivamente, no falta quien usa la lengua vulgar en la celebración del sacrificio eucarístico, quien traslade fiestas—decretadas y establecidas ya por razones maduramente pensadas—a una fecha diversa, quien excluya de los libros aprobados para las oraciones públicas las Sagradas Escrituras del Antiguo Testamento, teniéndolas por poco apropiadas y oportunas para nuestros días.

En cuanto al uso de la lengua latina

59. El empleo de la lengua latina, vigente en una gran parte de la Iglesia, es un claro y hermoso signo de la unidad y un antídoto eficaz contra toda corrupción de la pura doctrina. No quita esto que el empleo de la lengua vulgar en muchos ritos, efectivamente, pueda ser muy útil para el pueblo; pero la Sede Apostólica es la única que tiene facultad para autorizarlo, y por eso nada se puede hacer en este punto sin contar con su juicio y aprobación, porque, como dejamos dicho, es de su exclusiva competencia la ordenación de la sagrada liturgia.

En cuanto a los ritos antiguos y nuevos

60. Con la misma medida deben ser juzgados los conatos de algunos, enderezados a resucitar ciertos antiguos ritos y ceremonias. La liturgia de los tiempos pasados merece ser venerada sin duda ninguna; pero una costumbre antigua no es ya solamente por su antigüedad lo mejor, tanto en sí misma cuanto en relación con los tiempos sucesivos y las condiciones nuevas. También son dignos de estima y respeto los ritos litúrgicos más recientes, porque han surgido bajo el influjo del Espíritu Santo, que está con la Iglesia siempre, hasta la consumación de los siglos [52], y son medios de los que la ínclita Esposa de Jesucristo se sirve para estimular y procurar la santidad de los hombres.

[51] Cf. C. I. C., can. 1261.
[52] Cf. Mt 28,20.

Sano y falso arqueologismo

61. Es en verdad cosa prudente y digna de toda alabanza el volver de nuevo con la inteligencia y el espíritu a las fuentes de la sagrada liturgia, porque su estudio, remontándose a los orígenes, contribuye mucho a comprender el significado de las fiestas y a penetrar con mayor profundidad y exactitud en el sentido de las ceremonias; pero, ciertamente, no es prudente y loable el reducirlo todo, y de todas las maneras, a lo antiguo. Así, por ejemplo, se sale del recto camino quien desea devolver al altar su forma antigua de mesa; quien desea excluir de los ornamentos litúrgicos el color negro; quien quiere eliminar de los templos las imágenes y estatuas sagradas; quien quiere hacer desaparecer en las imágenes del Redentor crucificado los dolores acerbísimos que El ha sufrido; quien repudia y reprueba el canto polifónico, aunque esté conforme con las normas promulgadas por la Santa Sede.

62. Así como ningún católico sensato puede rechazar las fórmulas de la doctrina cristiana compuestas y decretadas con grande utilidad por la Iglesia, inspirada y asistida por el Espíritu Santo, en épocas recientes, para volver a las fórmulas de los antiguos concilios, ni puede repudiar las leyes vigentes para retornar a las prescripciones de las antiguas fuentes del Derecho canónico, así, cuando se trata de la sagrada liturgia, no resultaría animado de un celo recto e inteligente quien deseara volver a los antiguos ritos y usos, repudiando las nuevas normas introducidas por disposición de la divina Providencia y por la modificación de las circunstancias.

Unión y dependencia de la jerarquía

63. Tal manera de pensar y de obrar hace revivir, efectivamente, el excesivo e insano arqueologismo despertado por el ilegítimo concilio de Pistoya, y se esfuerza por resucitar los múltiples errores que un día provocaron aquel conciliábulo, y los que de él se siguieron, con gran daño de las almas, y que la Iglesia, guarda vigilante del «depósito de la fe», que le ha sido confiado por su divino Fundador, justamente condenó [53]. En efecto, deplorables propósitos e iniciativas tienden a paralizar la acción santificadora con la cual la sagrada liturgia dirige al Padre saludablemente sus hijos de adopción.

64. Por eso, hágase todo dentro de la necesaria unión con la jerarquía eclesiástica. No se arrogue ninguno el derecho a ser ley para sí y a imponerla a los otros por su voluntad. Tan sólo el Sumo Pontífice, como sucesor de Pedro, a quien el divino Redentor confió su rebaño universal [54], y los obispos, que, en dependencia de la Sede Apostólica, «el Espíritu Santo... ha instituído... para apacentar la Iglesia de Dios» [55], tienen el derecho y el deber de gobernar al pueblo cristiano. Por eso, venerables hermanos, siempre que defendéis vuestra autoridad—a veces con severidad saludable—, no sólo cumplís con vuestro deber, sino que cumplís la voluntad del mismo Fundador de la Iglesia.

[53] Cf. Pius VI, const. *Auctorem fidei*, d. d. 28 Aug. 1794, n.31-34.39.62.66.69.74.
[54] Cf. Io 21,15-17.
[55] Act 20,28.

II. EL CULTO EUCARISTICO

1.º Naturaleza del sacrificio eucarístico

El sacrificio eucarístico, centro de la religión

65. El misterio de la sagrada eucaristía, instituída por el Sumo Sacerdote, Jesucristo, y por voluntad de El constantemente renovada por sus ministros, es como el compendio y centro de la religión cristiana. Tratándose del punto más alto de la sagrada liturgia, creemos oportuno, venerables hermanos, detenernos un poco y llamar vuestra atención sobre asunto de tan grande importancia.

Su institución

66. Cristo Nuestro Señor, «sacerdote sempiterno según el orden de Melquisedec»[56], «como hubiese amado a los suyos que vivían en el mundo»[57], «en la última cena, en la noche en que se le traicionaba, para dejar a la Iglesia, su amada Esposa, un sacrificio visible—como la naturaleza de los hombres pide—que fuese representación del sacrificio cruento que había de llevarse a efecto en la cruz, y para que permaneciese su recuerdo hasta el fin de los siglos y se aplicase su virtud salvadora para remisión de nuestros pecados cotidianos..., ofreció a Dios Padre su cuerpo y su sangre bajo las especies del pan y del vino y las dió a los apóstoles, constituídos entonces sacerdotes del Nuevo Testamento, a fin de que bajo estas mismas especies lo recibiesen, al mismo tiempo que les ordenaba a ellos y a sus sucesores en el sacerdocio que lo ofreciesen»[58].

Su naturaleza

67. El augusto sacrificio del altar no es, pues, una pura y simple conmemoración de la pasión y muerte de Jesucristo, sino que es un sacrificio propio y verdadero, por el que el Sumo Sacerdote, mediante su inmolación incruenta, repite lo que una vez hizo en la cruz, ofreciéndose enteramente al Padre, víctima gratísima. «Una... y la misma es la víctima; lo mismo que ahora se ofrece por ministerio de los sacerdotes, se ofreció entonces en la cruz; solamente el modo de hacer el ofrecimiento es diverso»[59].

68. Idéntico, pues, es el sacerdote, Jesucristo, cuya sagrada persona es representada por su ministro. Este, en virtud de la consagración sacerdotal que ha recibido, se asemeja al Sumo Sacerdote y tiene el poder de obrar en virtud y en persona del mismo Cristo[60]; por eso, con su acción sacerdotal, en cierto modo, «presta a Cristo su lengua y le alarga su mano»[61].

69. Idéntica también es la víctima, esto es, el Redentor divino, según su naturaleza humana y en la realidad de su cuerpo y de su sangre. Es diferente, en cambio, el modo como Cristo se ofrece. En efecto, en la cruz El se ofreció a Dios totalmente y con todos sus sufrimientos, y esta inmolación de la víctima fué llevada a cabo por medio de una muerte cruenta, voluntariamente padecida; en cambio, sobre el altar, a causa del estado glorioso

56 Ps 109,4.
57 Io 13,1.
58 Conc. Trid., sess.22 c.1.
59 Ibid., c.2.
60 Cf. S. Thom., *Summa Theol.* 3 q.22 a.4.
61 Ioann. Chrys., *In Io. hom.* 86,4.

de su naturaleza humana, «la muerte no tendrá ya dominio sobre El»[62], y por eso la efusión de la sangre es imposible; peró la divina sabiduría ha hallado un modo admirable para hacer manifiesto el sacrificio de nuestro Redentor con señales exteriores, que son símbolos de muerte, ya que, gracias a la transubstanciación del pan en el cuerpo y del vino en la sangre de Cristo, así como está realmente presente su cuerpo, también lo está su sangre; y de esa manera las especies eucarísticas, bajo las cuales se halla presente, simbolizan la cruenta separación del cuerpo y de la sangre. De este modo, la conmemoración de su muerte, que realmente sucedió en el Calvario, se repite en cada uno de los sacrificios del altar, ya que por medio de señales diversas se significa y se muestra Jesucristo en estado de víctima.

Su cuádruple fin

70. Idénticos, finalmente, son los fines, de los que es el primero la glorificación de Dios. Desde su nacimiento hasta su muerte, Jesucristo ardió en el celo de la gloria divina; y, desde la cruz, la ofrenda de su sangre subió al cielo en olor de suavidad. Y para que este himno jamás termine, los miembros se unen en el sacrificio eucarístico a su Cabeza divina, y con El, con los ángeles y arcángeles, cantan a Dios alabanzas perennes[63], dando al Padre omnipotente todo honor y gloria[64].

71. El segundo fin es dar gracias a Dios. El divino Redentor, como Hijo predilecto del Eterno Padre, cuyo inmenso amor conocía, es el único que pudo dedicarle un digno himno de acción de gracias. Esto es lo que pretendió y deseó, «dando gracias»[65] en la última cena, y no cesó de hacerlo en la cruz, ni cesa jamás en el augusto sacrificio del altar, cuyo significado precisamente es la acción de gracias o eucaristía; y esto, porque «digno y justo es, en verdad, debido y saludable»[66].

72. El tercer fin es la expiación y la propiciación. Nadie, en realidad, excepto Cristo, podía ofrecer a Dios omnipotente una satisfacción adecuada por los pecados del género humano. Por eso quiso El inmolarse en la cruz, «víctima de propiciación por nuestros pecados, y no tan sólo por los nuestros, sino también por los de todo el mundo»[67]. Asimismo se ofrece todos los días sobre los altares por nuestra redención, para que, libres de la condenación eterna, seamos acogidos entre la grey de los elegidos. Y esto no solamente para nosotros, los que vivimos aún en esta vida mortal, sino también para «todos los que descansan en Cristo... que nos precedieron con la señal de la fe y duermen el sueño de la paz»[68], porque, tanto vivos como muertos, «no nos separamos, sin embargo, del único Cristo»[69].

73. El cuarto fin es la impetración. El hombre, hijo pródigo, ha malgastado y disipado todos los bienes recibidos del Padre celestial, y así se ve reducido a la mayor miseria y necesidad; pero, desde la cruz, Jesucristo, «ofreciendo plegarias y súplicas, con grande clamor y lágrimas..., fué oído en vista de su reverencia»[70] y en los sagrados altares ejerce la misma eficaz mediación, a fin de que seamos colmados de toda clase de gracias y bendiciones.

74. Así se comprende fácilmente la razón por la cual afirma el sacrosanto concilio Tridentino que, mediante el sacrificio eucarístico, se nos aplica la virtud salvadora de la cruz para remisión de nuestros pecados cotidianos[71].

62 Rom 6,9.
63 Cf. *Missale rom.*, praef.
64 Cf. ibid., canon.
65 Mc 14,23.
66 *Missale rom.*, praef.
67 1 Io 2,2.
68 *Missale rom.*, canon.
69 S. Augustin., *De Trin.* l.13 c.19.
70 Hebr 5,7.
71 Cf. sess.22 c.1.

APLICACIÓN DE LA VIRTUD SALVÍFICA DE LA CRUZ

75. Y el Apóstol de las gentes, proclamando la superabundante plenitud y perfección del sacrificio de la cruz, ha declarado que Cristo, con una sola ofrenda, hizo perfectos para siempre a los que ha santificado [72]. En efecto, los méritos infinitos e inmensos de este sacrificio no tienen límites, y se extienden a todos los hombres en cualquier lugar y tiempo, porque en él el sacerdote y la víctima es el Dios Hombre; porque su inmolación, igual que su obediencia a la voluntad del Padre Eterno, fué perfectísima, y porque quiso morir como cabeza del género humano: «Mira cómo ha sido tratado nuestro Salvador: pende Cristo en la cruz; mira a qué precio compró... su sangre ha vertido. Compró con su sangre, con la sangre del Cordero inmaculado, con la sangre del único Hijo de Dios... Quien compra es Cristo; el precio es la sangre; la posesión, el mundo todo» [73].

76. Sin embargo, este rescate no obtuvo inmediatamente su efecto pleno; es menester que Cristo, después de haber rescatado al mundo con el copiosísimo precio de sí mismo, entre en la posesión real y efectiva de las almas. De aquí que, para que se lleve a cabo y sea grata a Dios la redención y salvación de todos los individuos y de las generaciones venideras hasta el fin de los siglos, es de necesidad absoluta que tomen todos contacto vital con el sacrificio de la cruz, y así, los méritos que de él se deriven les serán transmitidos y aplicados. Se puede decir que Cristo ha construído en el Calvario una piscina de purificación y de salvación que llenó con su sangre, por El vertida; pero, si los hombres no se bañan en sus aguas y no lavan en ellas las manchas de su iniquidad, no serán ciertamente purificados y salvados.

COLABORACIÓN ACTIVA DE LOS FIELES

77. Por eso, para que todos los pecadores se purifiquen en la sangre del Cordero, es necesaria su propia colaboración. Aunque Cristo, hablando en términos generales, haya reconciliado a todo el género humano con el Padre por medio de su muerte cruenta, quiso, sin embargo, que todos se acercasen y fuesen llevados a la cruz por medio de los sacramentos y por medio del sacrificio de la eucaristía, para poder obtener los frutos de salvación por El en la misma cruz ganados. Con esta participación actual y personal, de la misma manera que los miembros se asemejan cada día más a la Cabeza divina, así también la salvación que de la Cabeza viene afluye en los miembros, de manera que cada uno de nosotros puede repetir las palabras de San Pablo: «Estoy clavado en la cruz juntamente con Cristo, y yo vivo, o más bien no soy yo el que vivo, sino que Cristo vive en mí» [74]. Porque, como en otra ocasión hemos dicho de propósito y ampliamente, Jesucristo, «mientras al morir en la cruz concedió a su Iglesia el inmenso tesoro de la redención, sin que ella pusiese nada de su parte; en cambio, cuando se trata de la distribución de este tesoro, no sólo comunica a su Esposa sin mancilla la obra de la santificación, sino que quiere que en alguna manera provenga de ella» [75].

78. El augusto sacramento del altar es un insigne instrumento para distribuir a los creyentes los méritos que se derivan de la cruz del divino Redentor. «Cuantas veces se celebra la memoria de este sacrificio renuévase

[72] Cf. Hebr. 10,14.
[73] S. AUGUSTIN., *Enarr. in Ps.* 147, n.16.
[74] Gal 2,19.20.
[75] Litt. encycl. *Mystici Corporis*, d. d. 29 Iun. 1913.

la obra de nuestra redención»[76]. Y esto, lejos de disminuir la dignidad del sacrificio cruento, hace resaltar, como afirma el concilio de Trento[77], su grandeza y proclama su necesidad. Al ser renovado cada día, nos advierte que no hay salvación fuera de la cruz de Nuestro Señor Jesucristo[78]; que Dios quiere la continuación de este sacrificio «desde levante a poniente»[79], para que no cese jamás el himno de glorificación y de acción de gracias que los hombres deben al Criador, puesto que tienen necesidad de su continua ayuda y de la sangre del Redentor para borrar los pecados que ofenden a su justicia.

2.° Participación de los fieles en el sacrificio eucarístico

a) Deber y dignidad de esta participación

79. Conviene, pues, venerables hermanos, que todos los fieles se den cuenta de que su principal deber y su mayor dignidad consiste en la participación en el sacrificio eucarístico; y eso no con un espíritu pasivo y negligente, discurriendo y divagando por otras cosas, sino de un modo tan intenso y tan activo, que estrechísimamente se unan con el Sumo Sacerdote, según aquello del Apóstol: «Habéis de tener en vuestros corazones los mismos sentimientos que tuvo Jesucristo en el suyo»[80]; y ofrezcan aquel sacrificio juntamente con El y por El, y con El se ofrezcan también a sí mismos.

Manera de practicarla

80. Jesucristo, en verdad, es sacerdote, pero sacerdote para nosotros, no para Sí, al ofrecer al Eterno Padre los deseos y sentimientos religiosos en nombre de todo el género humano; igualmente, El es víctima, pero para nosotros, al ofrecerse a Sí mismo en vez del hombre sujeto a la culpa. Pues bien, aquello del Apóstol: «Habéis de tener en vuestro corazones los mismos sentimientos que tuvo Jesucristo en el suyo», exige a todos los cristianos que reproduzcan en sí, en cuanto al hombre es posible, aquel sentimiento que tenía el divino Redentor cuando se ofrecía en sacrificio, es decir, que imiten su humildad y eleven a la suma Majestad de Dios la adoración, el honor, la alabanza y la acción de gracias. Exige, además, que de alguna manera adopten la condición de víctima, abnegándose a sí mismos según los preceptos del Evangelio, entregándose voluntaria y gustosamente a la penitencia, detestando y expiando cada uno sus propios pecados. Exige, finalmente, que nos ofrezcamos a la muerte mística en la cruz juntamente con Jesucristo, de modo que podamos decir como San Pablo: «Estoy clavado en la cruz juntamente con Cristo»[81].

Error acerca del sacerdocio de los fieles

81. Empero, por el hecho de que los fieles cristianos participen en el sacrificio eucarístico, no por eso gozan también de la potestad sacerdotal, cosa que, por cierto, es muy necesario que expliquéis claramente a vuestra grey.

82. Pues hay en la actualidad, venerables hermanos, quienes, acercan-

[76] *Missale rom.*, secreta dom. IX post Pentec.
[77] Cf. sess.22 c.2 et can.4.
[78] Cf. Gal 6,14.
[79] Mal 1,11.
[80] Phil 2,5.
[81] Gal 2,19.

dos a errores ya condenados [82], dicen que en el Nuevo Testamento sólo se entiende con el nombre de sacerdocio aquel que atañe a todos los bautizados; y que el precepto que Jesucristo dió a los apóstoles en su última cena, de hacer lo que El mismo había hecho, se refiere directamente a todo el conjunto de los fieles; y que sólo más adelante se introdujo el sacerdocio jerárquico. Por lo cual creen que el pueblo tiene verdadero poder sacerdotal y que los sacerdotes obran solamente en virtud de una delegación de la comunidad. Por eso juzgan que el sacrificio eucarístico es una estricta «concelebración», y opinan que es más conveniente que los sacerdotes «concelebren» rodeados de los fieles que no que ofrezcan privadamente el sacrificio sin asistencia del pueblo.

83. No hay para qué explanar lo que esos capciosos errores se oponen a aquellas verdades que ya antes dejamos establecidas, al tratar del grado que ocupa el sacerdote en el Cuerpo místico de Cristo. Creemos, sin embargo, necesario recordar que el sacerdote representa al pueblo sólo porque representa la persona de Nuestro Señor Jesucristo, que es Cabeza de todos los miembros por los cuales se ofrece; y que, por consiguiente, se acerca al altar como ministro de Jesucristo, inferior a Cristo, pero superior al pueblo [83]. El pueblo, por el contrario, puesto que de ninguna manera representa la persona del divino Redentor, ni es mediador entre sí mismo y Dios, de ningún modo puede gozar del derecho sacerdotal.

b) Los fieles participan ofreciendo con el sacerdote

84. Todo esto consta con certeza de fe; empero, hay que afirmar también que los fieles cristianos ofrecen la hostia divina, pero bajo otro aspecto.

85. Así lo declararon ya amplísimamente algunos de nuestros antecesores y de los doctores de la Iglesia. «No sólo—así habla Inocencio III, de inmortal memoria—ofrecen el sacrificio los sacerdotes, sino también todos los fieles; pues lo que se realiza especialmente por el ministerio de los sacerdotes, se obra universalmente por el voto o deseo de los fieles» [84]. Y nos place aducir al menos uno de los múltiples dichos de San Roberto Belarmino a este propósito: «El sacrificio—dice—se ofrece principalmente en la persona de Cristo. Así, pues, esa oblación que sigue inmediatamente a la consagración es como una testificación de que toda la Iglesia concuerda con la oblación hecha por Cristo y de que ofrece el sacrificio juntamente con El» [85].

86. Los ritos y las oraciones del sacrificio eucarístico no menos claramente significan y muestran que la oblación de la víctima la hace el sacerdote juntamente con el pueblo. Pues no solamente el ministro sagrado, después de haber ofrecido el pan y el vino, dice explícitamente, vuelto hacia el pueblo: «Orad, hermanos, para que este sacrificio mío y vuestro sea aceptable ante Dios Padre todopoderoso» [86], sino que, además, las súplicas con que se ofrece a Dios la hostia divina las más de las veces se pronuncian en número plural, y en ellas, más de una vez, se indica que el pueblo participa también en este augusto sacrificio, en cuanto que él también lo ofrece. Así, por ejemplo, se dice: «Por los cuales te ofrecemos o ellos mismos te ofrecen... Rogámoste, pues, Señor, recibas propicio esta ofrenda de tus siervos y también de todo tu pueblo... Nosotros, tus siervos, y tu pueblo santo..., ofrecemos a tu excelsa Majestad, de tus propios dones y dádivas, la Hostia pura, la Hostia santa, la Hostia inmaculada» [87].

[82] Cf. Conc. Trid., sess.23 c.4
[83] Cf. S. Robertus Bellarm., *De Missa* II c.1.
[84] *De sacro altaris mysterio* III 6.
[85] *De missa* I c.27.
[86] *Missale rom.*, ordo missae.
[87] Ibid., canon missae.

87. Ni es de admirar que los fieles sean elevados a tal dignidad, pues por el bautismo los cristianos, a título común, quedan hechos miembros del Cuerpo místico de Cristo sacerdote, y por el «carácter» que se imprime en sus almas son consagrados al culto divino, participando así, según su condición, del sacerdocio del mismo Cristo.

En qué sentido ofrecen

88. En la Iglesia católica, la razón humana, iluminada por la fe, se ha afanado siempre por alcanzar el mayor conocimiento posible de las cosas divinas. Es, pues, muy puesto en razón que el pueblo cristianos pregunte piadosamente en qué sentido en el canon del sacrificio eucarístico se dice que él mismo también lo ofrece. Para satisfacer a tal deseo expondremos este punto breve y compendiosamente.

89. Hay, en primer lugar, razones más bien remotas: a saber, la de que frecuentemente sucede que los fieles que asisten a los sagrados ritos alternan sus preces con las del sacerdote; la de que algunas veces también acaece—cosa que antiguamente se hacía con más frecuencia—que ofrecen a los ministros del altar el pan y el vino, que se han de convertir en el cuerpo y la sangre de Cristo; la de que, en fin, con sus limosnas hacen que el sacerdote ofrezca por ellos la divina víctima.

Cómo ofrecen por manos del sacerdote

90. Empero, hay también una razón más íntima para que se pueda decir que todos los cristianos, y más principalmente los que están presentes ante el altar, ofrecen el sacrificio.

91. Para que en cuestión tan grave no nazca ningún pernicioso error, hay que limitar con términos precisos el sentido del término *ofrecer*. Aquella inmolación incruenta con la cual, por medio de las palabras de la consagración, el mismo Cristo se hace presente en estado de víctima sobre el altar, la realiza sólo el sacerdote, en cuanto representa la persona de Cristo, no en cuanto tiene la representación de todos los fieles. Mas, al poner el sacerdote sobre el altar la divina víctima, la ofrece a Dios Padre como una oblación a gloria de la Santísima Trinidad y para el bien de toda la Iglesia. En esta oblación, en sentido estricto, participan los fieles a su manera y bajo un doble aspecto, pues no sólo por manos del sacerdote, sino también en cierto modo juntamente con él, ofrecen el sacrificio, con la cual participación también la oblación del pueblo pertenece al culto litúrgico.

c) Los fieles participan ofreciéndose como víctimas

92. Que los fieles ofrezcan el sacrificio por manos del sacerdote es cosa manifiesta, porque el ministro del altar representa la persona de Cristo, como Cabeza que ofrece en nombre de todos los miembros; por lo cual puede decirse con razón que toda la Iglesia universal ofrece la víctima por medio de Cristo. Pero no se dice que el pueblo ofrezca juntamente con el sacerdote porque los miembros de la Iglesia realicen el rito litúrgico visible de la misma manera que el sacerdote, lo cual es propio exclusivamente del ministro destinado a ello por Dios, sino porque une sus votos de alabanza, de impetración, de expiación y de acción de gracias a los votos o intención del sacerdote; más aún, del mismo Sumo Sacerdote, para que sean ofrecidos a Dios Padre en la misma oblación de la víctima, incluso con el mismo rito externo del sacerdote. Pues el rito externo del sacrificio, por su misma na-

turaleza, ha de manifestar el culto interno, y el sacrificio de la Ley Nueva significa aquel obsequio supremo con el cual el mismo oferente principal, que es Cristo, y juntamente con El y por El todos sus miembros místicos, reverencian y veneran a Dios con el honor debido.

93. Con grande gozo del alma hemos sabido que, precisamente en estos últimos tiempos, por el más profundo estudio de muchos en materias litúrgicas, ha sido colocada tal doctrina en su propia luz. Sin embargo, no podemos menos de deplorar vehementemente ciertas exageraciones y falsas interpretaciones que no concuerdan con los genuinos preceptos de la Iglesia.

94. Algunos, en efecto, reprueban absolutamente los sacrificios que se ofrecen en privado sin la asistencia del pueblo, como si fuesen una desviación del primitivo modo de sacrificar; ni faltan quienes aseveren que no pueden ofrecer al mismo tiempo la hostia divina diversos sacerdotes en varios altares, pues con esta práctica dividirían la comunidad de los fieles e impedirían su unidad; más aún, algunos llegan a creer que es preciso que el pueblo confirme y ratifique el sacrificio para que éste alcance su fuerza y su valor.

95. En estos casos se alega erróneamente el carácter social del sacrificio eucarístico. Porque, cuantas veces el sacerdote renueva lo que el divino Redentor hizo en la última cena, se consuma realmente el sacrificio; el cual sacrificio, ciertamente por su misma naturaleza, y siempre, en todas partes y por necesidad, tiene una función pública y social; pues el que lo inmola obra en nombre de Cristo y de los fieles cristianos, cuya Cabeza es el divino Redentor, y lo ofrece a Dios por la Iglesia católica y por los vivos y difuntos [88]. Y ello tiene lugar, sin género de duda, ya sea que estén presentes los fieles—que nosotros deseamos y recomendamos acudan cuantos más mejor y con la mayor piedad—, ya sea que falten, pues de ningún modo se requiere que el pueblo ratifique lo que hace el ministro del altar.

96. Aunque por lo que acabamos de exponer queda claro que el sacrificio eucarístico se ofrece en nombre de Cristo y de la Iglesia, y que no queda privado de sus frutos, aun sociales, aunque el sacerdote celebre sin la presencia de ningún acólito; con todo eso, por razón de la dignidad de este tan augusto misterio, queremos y urgimos—lo cual, por lo demás, siempre prescribió la santa madre Iglesia—que ningún sacerdote se acerque al altar sin ningún ayudante que le sirva y responda, según prescribe el canon 813.

97. Mas para que la oblación con la cual en este sacrificio los fieles ofrecen al Padre celestial la víctima divina alcance su pleno efecto, conviene añadir otra cosa: es preciso que se inmolen a sí mismos como hostias.

No se limita al sacrificio litúrgico, aunque en él es principal

98. Y ciertamente esta inmolación no se reduce sólo al sacrificio litúrgico, pues el Príncipe de los Apóstoles quiere que, puesto que somos edificados en Cristo como piedras vivas, podamos como «un orden de sacerdotes santos ofrecer víctimas espirituales que sean agradables a Dios por Jesucristo» [89]; y el apóstol San Pablo, sin hacer ninguna distinción de tiempo, exhorta a los cristianos con estas palabras: «Os ruego... que le ofrezcáis vuestros cuerpos como una hostia viva, santa y agradable a sus ojos, que es el culto racional que debéis ofrecerle» [90]. Mas cuando sobre todo los fieles participan en la acción litúrgica con tan gran piedad y atención, que de ellos se puede decir en verdad: «cuya fe y devoción te es conocida» [91], entonces

[88] *Missale rom.*, canon missae.
[89] 1 Petr. 2,5.
[90] Rom 12,1.
[91] *Missale rom.*, canon missae.

no podrá menos de suceder sino que la fe de cada uno actúe más vivamente por medio de la caridad, que la piedad se fortalezca y arda, que todos y cada uno se consagren a procurar la divina gloria y que, ardientemente deseosos de asemejarse a Jesucristo, que sufrió tan acerbos dolores, se ofrezcan como hostia espiritual con el Sumo Sacerdote y por su medio.

99. Esto mismo enseñan aquellas exhortaciones que el obispo, en nombre de la Iglesia, dirige a los ministros del altar el día en que los consagra: «Conoced lo que hacéis, imitad lo que tocáis, para que al celebrar el misterio de la muerte del Señor procuréis mortificar enteramente en vuestros miembros los vicios y concupiscencias» [92]. Y casi del mismo modo en los sagrados libros de la liturgia se advierte a los cristianos que se acercan al altar para participar en el santo sacrificio: «Ofrézcase en este... altar el culto de la inocencia, inmólese la soberbia, sacrifíquese la ira, mortifíquese la lujuria y toda lascivia, ofrézcase en vez de incienso el sacrificio de la castidad, y en vez de pichones el sacrificio de la inocencia» [93]. Así, pues, mientras estamos junto al altar hemos de transformar nuestra alma de manera que se extinga totalmente en ella todo lo que es pecado e intensamente se fomente y robustezca cuanto engendra la vida eterna por medio de Jesucristo, de modo que nos hagamos, junto con la Hostia inmaculada, víctima aceptable al Eterno Padre.

Cómo lo pretende la liturgia

100. La Iglesia se esfuerza con todo empeño, por medio de los preceptos de la sagrada liturgia, para que este santo propósito pueda ponerse en práctica del modo más apropiado. A ello convergen no sólo las lecciones, las homilías y las demás exhortaciones de los sagrados ministros y todo el ciclo de los misterios que se proponen a nuestra consideración durante todo el curso del año, sino también los ornamentos, los sagrados ritos y su aparato externo; todo lo cual se encamina «a que la majestad de tan alto sacrificio sea exaltada y a que las mentes de los fieles, por medio de estos signos externos de religión y de piedad, se muevan a la contemplación de los altísimos misterios que se esconden en este sacrificio» [94].

101. Todos los elementos de la liturgia conducen, pues, a que nuestra alma reproduzca en sí misma la imagen de nuestro divino Redentor, según aquello del Apóstol de las gentes: «Estoy clavado juntamente con Cristo en la cruz, y yo vivo, o más bien no soy yo el que vivo, sino que Cristo vive en mí» [95]. Por lo cual nos hacemos como una hostia, juntamente con Cristo, para aumentar la gloria del Eterno Padre.

Cómo deben procurarlo los fieles

102. A eso, pues, los fieles deben dirigir y elevar sus almas al ofrecer la víctima divina en el sacrificio eucarístico. Pues si, como escribe San Agustín, nuestro misterio está puesto en la mesa del Señor [96], es decir, el mismo Cristo, Señor nuestro en cuanto es Cabeza y símbolo de aquella unión por la cual nosotros somos el Cuerpo místico de Cristo [97] y miembros de su Cuerpo [98]; si San Roberto Belarmino, conforme a la mente de San Agustín,

92 Pontif. rom., De ordinatione presbyteri.
93 Ibid., De altaris consecrat., praefatio.
94 Cf. Conc. Trid., sess.22 c.5.
95 Gal 2, 19-20.
96 Cf. Serm. 272.
97 Cf. 1 Cor 12,27.
98 Cf. Eph 5,30.

enseña que en el sacrificio del altar está significado el sacrificio general por el cual todo el Cuerpo místico de Cristo, es decir, todo el mundo redimido, es ofrecido a Dios por el gran Sacerdote, Cristo [99], nada puede pensarse más recto ni más justo que el inmolarnos también todos nosotros al Eterno Padre, juntamente con nuestra Cabeza, que por nosotros sufrió. Porque en el sacramento del altar, según el mismo San Agustín, se muestra a la Iglesia que en el sacrificio que ofrece, ella misma es ofrecida [100].

103. Adviertan, pues, los fieles cristianos a qué dignidad los ha elevado el sagrado bautismo, y no se contenten con participar en el sacrificio eucarístico con aquella intención general que es propia de los miembros de Cristo y de los hijos de la Iglesia, sino que, unidos de la manera más espontánea e íntima que sea posible con el Sumo Sacerdote y con su ministro en la tierra, según el espíritu de la sagrada liturgia, se unan con El de un modo particular cuando se realiza la consagración de la hostia divina, y la ofrezcan juntamente con El al pronunciarse aquellas solemnes palabras: «Por El, con El y en El a ti, Dios Padre omnipotente, en unidad del Espíritu Santo, es dada toda honra y gloria por todos los siglos de los siglos» [101]; a las cuales palabras el pueblo responde: «Amén». Y no se olviden los fieles cristianos de ofrecer, juntamente con su divina Cabeza clavada en la cruz, a sí propios, sus preocupaciones, sus dolores, angustias, miserias y necesidades.

d) Medios para promover la participación

104. Son, pues, muy dignos de alabanza los que, deseosos de que el pueblo cristiano participe más fácilmente y con mayor provecho en el sacrificio eucarístico, se esfuerzan en poner el misal romano en manos de los fieles, de modo que, en unión con el sacerdote, oren con él con sus mismas palabras y con los mismos sentimientos de la Iglesia; y del mismo modo son de alabar los que se afanan por que la liturgia, aun externamente, sea una acción sagrada, en la cual tomen realmente parte todos los presentes. Esto puede hacerse de muchas maneras, bien sea que todo el pueblo, según las normas de los sagrados ritos, responda ordenadamente a las palabras del sacerdote, o entone cánticos adaptados a las diversas partes del sacrificio, o haga entrambas cosas, o bien en las misas solemnes responda alternativamente a las preces del mismo ministro de Jesucristo y se una al cántico litúrgico.

Condiciones y excesos a evitar

105. Todos estos modos de participar en el sacrificio son dignos de alabanza y de recomendación cuando se acomodan diligentemente a los preceptos de la Iglesia y a las normas de los sagrados ritos; y se encaminan principalmente a alimentar y fomentar la piedad de los cristianos y su íntima unión con Cristo y con su ministro visible, y también a excitar aquellos sentimientos y disposiciones interiores, con las cuales nuestra alma ha de imitar al Sumo Sacerdote del Nuevo Testamento. Pero, aunque esos modos externos significan también de manera exterior que el sacrificio, por su misma naturaleza, como realizado por el Mediador entre Dios y los hombres [102], ha de ser considerado como obra de todo el Cuerpo místico de Cristo, con todo eso, de ninguna manera son necesarios para constituir su carácter público y común. Además, la misa así dialogada no puede

99 Cf. S. Robertus Bellarm., *De missa* II c.8.
100 Cf. *De civ. Dei* l.10 c.6.
101 *Missale rom.*, canon missae.
102 Cf. 1 Tim 2,5.

sustituir a la misa solemne, la cual, aunque estén presentes a ella solamente los ministros que la celebran, goza de una particular dignidad por la majestad de sus ritos y el aparato de sus ceremonias, si bien tal esplendor y magnificencia suben de punto cuando, como la Iglesia desea, asiste un pueblo numeroso y devoto.

No conviene todos a todos

106. Hay que advertir también que se apartan de la verdad y del camino de la recta razón quienes, llevados de opiniones falaces, hacen tanto caso de esas circunstancias externas, que no dudan en aseverar que, si ellas se descuidan, la acción sagrada no puede alcanzar su propio fin.

107. En efecto, no pocos fieles cristianos son incapaces de usar el Misal romano, aunque esté traducido en lengua vulgar; y no todos están preparados para entender rectamente los ritos y las fórmulas litúrgicas. El talento, la índole y la mente de los hombres son tan diversos y tan desemejantes unos de otros, que no todos pueden sentirse igualmente movidos y guiados con las preces, los cánticos y las acciones sagradas realizadas en común. Además, las necesidades de las almas y sus preferencias no son iguales en todos ni siempre perduran las mismas en una misma persona. ¿Quién, llevado de ese prejuicio, se atreverá a afirmar que todos esos cristianos no pueden participar en el sacrificio eucarístico y gozar de sus beneficios? Pueden, ciertamente, echar mano de otra manera, que a algunos les resulta más fácil; como, por ejemplo, meditando piadosamente los misterios de Jesucristo o haciendo otros ejercicios de piedad y rezando otras oraciones que, aunque diferentes de los sagrados ritos en la forma, sin embargo, concuerdan con ellos por su misma naturaleza.

Normas y exhortaciones

108. Por eso os exhortamos, venerables hermanos, a que en la diócesis o en el territorio eclesiástico de cada uno de vosotros reguléis y ordenéis el modo y la forma en que el pueblo pueda participar en la acción litúrgica según las normas del Misal y las prescripciones de la Sagrada Congregación de Ritos y del Código de Derecho canónico, de manera que todo se haga con el debido honor y decoro; y no se permita a nadie, aunque sea sacerdote, que use los sagrados templos a su arbitrio como para hacer nuevos experimentos. Por lo cual deseamos también que en todas y cada una de las diócesis, así como hay ya una comisión para el arte y la música sagrados, así se cree también otra para promover el apostolado litúrgico, a fin de que bajo vuestro vigilante cuidado todo se haga diligentemente según las prescripciones de la Sede Apostólica.

109. En las comunidades religiosas, por su parte, cúmplase cuidadosamente todo lo que sus propias Constituciones establezcan en este punto, y no se introduzcan nuevos usos sin la previa aprobación de los superiores.

110. En realidad, por muy diversos y diferentes que sean los modos y las circunstancias externas con que el pueblo cristiano participa en el sacrificio eucarístico y en las demás acciones litúrgicas, siempre hay que procurar con todo empeño que las almas de los asistentes se unan del modo más íntimo posible con el divino Redentor; que su vida se enriquezca con una santidad cada vez mayor y que cada día crezca más la gloria del Padre celestial.

3.° Sagrada comunión

La comunión de los fieles no de necesidad del sacrificio

111. El augusto sacrificio del altar termina con la comunión del divino banquete. Sin embargo, como todos saben, para la integridad del mismo sacrificio se requiere sólo que el sacerdote se nutra con el alimento celestial y no que también el pueblo—cosa que, por lo demás, es muy deseable—se acerque a la sagrada comunión.

112. Nos place reiterar a este propósito las advertencias que nuestro predecesor Benedicto XIV escribe acerca de las definiciones del concilio Tridentino: «En primer lugar hemos de decir que a ningún fiel se le puede ocurrir que las misas privadas, en las cuales sólo el sacerdote recibe la eucaristía, pierdan por esto el valor del verdadero, perfecto e íntegro sacrificio instituído por Cristo, Señor nuestro, y que por lo mismo hayan de considerarse ilícitas. Pues los fieles no ignoran, o por lo menos pueden fácilmente ser instruídos en ello, que el sacrosanto concilio de Trento, fundado en la doctrina que ha conservado la perpetua tradición de la Iglesia, condenó la nueva y falsa doctrina contraria de Lutero»[103]. «Quien dijere que las misas en que sólo el sacerdote comulga sacramentalmente son ilícitas, y que por lo mismo hay que suprimirlas, sea anatema»[104].

113. Están fuera, pues, del camino de la verdad los que no quieren celebrar el santo sacrificio si el pueblo cristiano no se acerca a la sagrada mesa; pero más yerran todavía los que, para probar que es enteramente necesario que los fieles, junto con el sacerdote, reciban el alimento eucarístico, afirman capciosamente que aquí no se trata sólo de un sacrificio, sino del sacrificio y del convite de la comunidad fraterna, y hacen de la sagrada comunión, recibida en común, como la cima de toda la celebración.

114. Se debe, pues, advertir una vez más que el sacrificio eucarístico, por su misma naturaleza, es la incruenta inmolación de la divina Víctima, inmolación que se manifiesta místicamente por la separación de las sagradas especies y por la oblación de las mismas al Eterno Padre. Pero la sagrada comunión atañe a la integridad del sacrificio y a la participación del mismo mediante la recepción del augusto sacramento; y mientras que es enteramente necesaria para el ministro que sacrifica, para los fieles es tan sólo vivamente recomendable.

Se recomienda la frecuente comunión

115. Y así como la Iglesia, en cuanto maestra de la verdad, se esfuerza con todos los medios por defender la integridad de la fe, del mismo modo, cual madre solícita de todos sus hijos, los exhorta vivamente a participar con afán y con frecuencia de este máximo beneficio de nuestra religión.

116. Desea, en primer lugar, que los cristianos—cuando realmente no pueden recibir con facilidad el manjar eucarístico—lo reciban al menos espiritualmente, de manera que, con fe viva y despierta y con ánimo reverente, humilde y enteramente entregado a la divina voluntad, se unan a él con la más fervorosa e intensa caridad posible.

117. Pero no se contenta con esto. Porque ya que, como hemos dicho arriba, podemos participar en el sacrificio también con la comunidad sacramental, por medio del banquete del pan de los ángeles, la madre Iglesia, para que de un modo más eficaz «experimentemos continuamente en nos-

[103] Litt. encycl. *Certiores effecti*, d. d. 13 Nov. a. 1742§
[104] Conc. Trid., sess. 22 can. 8.

otros el fruto de su redención»[105], repite a todos y cada uno de sus hijos la invitación de Nuestro Señor Jesucristo: «Tomad y comed... Haced esto en memoria mía»[106]. Por lo cual el concilio Tridentino, como repitiendo los deseos de Jesucristo y de su inmaculada Esposa, exhortó vivamente a «que en todas las misas los fieles que estén presentes comulguen, no sólo con sus espirituales afectos, sino con la percepción sacramental de la eucaristía, para alcanzar mayores frutos de este santísimo sacramento»[107]. Más aún: nuestro predecesor, de inmortal memoria, Benedicto XIV, para que quedase mejor y más claramente manifiesto que los cristianos, mediante la recepción de la eucaristía, participan del mismo divino sacrificio, ensalza la piedad de aquellos que no sólo quieren alimentarse del divino manjar mientras asisten al santo sacrificio, sino que prefieren nutrirse de las mismas hostias consagradas en el mismo sacrificio, por más que, como él mismo declara, en realidad de verdad se participe del sacrificio aunque se reciba otro pan cuya consagración se haya verificado anteriormente. Estas son sus palabras: «Y aunque también participen del mismo sacrificio, además de aquellos a quienes el sacerdote celebrante da en la misma misa una parte de la Víctima por él ofrecida, aquellos a quienes el sacerdote administra la eucaristía reservada según costumbre; con todo, no por eso la Iglesia prohibió nunca, ni prohibe ahora, que el sacerdote satisfaga a la piedad y a la justa petición de los que, asistiendo a la misa, piden ser admitidos a la participación del mismo sacrificio que también ellos ofrecen al mismo tiempo y de la manera que les es posible; más aún, lo aprueba, y desea que no se omita, y reprendería a los sacerdotes por cuya culpa o negligencia se negara a los fieles esta participación»[108].

118. Quiera, pues, el Señor que todos respondan libre y espontáneamente a estas solícitas invitaciones de la Iglesia; quiera El que los fieles, si pueden, participen hasta a diario del divino sacrificio, no sólo de un modo espiritual, sino también mediante la comunión del augusto sacramento, recibiendo el cuerpo de Jesucristo ofrecido al Eterno Padre en favor de todos. Estimulad, venerables hermanos, en las almas encomendadas a vuestro cuidado una ferviente y como insaciable hambre de Jesucristo: que por vuestro magisterio los altares se vean rodeados de niños y de jóvenes que ofrezcan al divino Redentor sus personas, su inocencia y su entusiasmo juvenil; que se acerquen numerosos los cónyuges, los cuales, alimentados en la sagrada mesa, saquen de allí fuerzas para educar a sus hijos en los sentimientos y en la caridad de Jesucristo; que se invite a los trabajadores para que puedan recibir aquel fuerte e indefectible alimento que restaure sus fuerzas y prepare en el cielo un premio eterno a sus trabajos; llamad, finalmente, a todos los hombres de cualquier condición y forzadles a venir[109], pues éste es el pan de vida que todos necesitan. La Iglesia de Jesucristo tiene sólo este pan con que satisfacer los anhelos de nuestras almas, con que unirlas estrechísimamente a Jesucristo y con que obtener que todos sean «un solo cuerpo»[110] y se hagan hermanos los que se sientan a la misma mesa celestial para, con la fracción de un mismo pan, recibir el don de la inmortalidad[111].

[105] *Missale rom.*, collecta festi Corp. Christi.
[106] 1 Cor 11,24.
[107] Sess.22 c.6.
[108] Litt. encycl. *Certiores effecti* § 3.
[109] Cf. Lc 14,23.
[110] Cor 10,17.
[111] Cf. S. IGNAT. MARTYR, *Ad Ephes.* 20.

DENTRO DE LA MISA Y CON HOSTIAS CONSAGRADAS EN ELLA

119. Es también muy oportuno, cosa por lo demás establecida por la sagrada liturgia, que el pueblo se acerque a la sagrada comunión después que el sacerdote haya consumido el manjar del ara; y, como arriba dijimos, son de alabar los que, estando presentes al sacrificio, reciben las hostias en el mismo consagradas, de modo que realmente suceda «que todos cuantos participando de este altar recibiéremos el sacrosanto cuerpo y sangre de tu Hijo, seamos colmados de toda bendición y gracia celestial» [112].

120. Con todo eso, a veces no faltan razones, ni son raras, para distribuir el pan eucarístico antes o después del sacrificio del mismo; ni faltan tampoco para que—aunque se distribuya la sagrada comunión inmediatamente después de la comunión del sacerdote—se haga con hostias anteriormente consagradas. También en estos casos—como ya dijimos—el pueblo participa realmente del sacrificio, y no pocas veces puede acercarse así con más facilidad a la mesa de vida eterna. Pero si la Iglesia, como conviene a su maternal indulgencia, se esfuerza por salir al paso de las necesidades espirituales de sus hijos, ellos, por su parte, no deben fácilmente despreciar lo que la sagrada liturgia aconseja, y, siempre que no se oponga un motivo plausible, han de hacer todo aquello que más claramente manifiesta en el altar la unidad viva del Cuerpo místico.

GRAVE RECOMENDACIÓN DE LA ACCIÓN DE GRACIAS, AUN CONCLUÍDO EL SACRIFICIO

121. La acción sagrada, que está regulada por peculiares normas litúrgicas, no exime, una vez concluída, de la acción de gracias a aquel que gustó del celestial manjar; antes, por el contrario, está muy puesto en razón que, recibido el alimento eucarístico y terminados los ritos, se recoja dentro de sí y, unido íntimamente con el divino Maestro, converse con él dulce y provechosamente, según las circunstancias lo permitan. Se alejan, pues del recto camino de la verdad los que, ateniéndose más a la palabra que al sentido, afirman y enseñan que, acabado ya el sacrificio, no se ha de continuar la acción de gracias, no sólo porque ya el mismo sacrificio del altar es de por sí una acción de gracias, sino también porque eso pertenece a la piedad privada y particular de cada uno y no al bien de la comunidad.

122. Ahora bien, la misma naturaleza del sacramento lo reclama, para que su percepción produzca en los cristianos abundantes frutos de santidad. Ciertamente ha terminado la pública reunión de la comunidad, pero cada cual, unido con Cristo, conviene que no interrumpa el cántico de alabanza, «dando siempre gracias por todo a Dios Padre en el nombre de Nuestro Señor Jesucristo» [113]. También la sagrada liturgia del sacrificio eucarístico nos exhorta a ello, cuando nos manda rogar con estas palabras: «Te pedimos nos concedas perseverar siempre en acción de gracias... [114] y que jamás cesemos de alabarte» [115]. Por lo cual, si en todo tiempo hemos de dar gracias a Dios y nunca hemos de dejar de alabarle, ¿quién se atreverá a impugnar o reprender a la Iglesia porque aconseja a los sacerdotes [116] y a los fieles que, después de la sagrada comunión, se entretengan al menos un poco con el divino Redentor, y porque inserta en los libros litúrgicos oraciones oportunas, enriquecidas con indulgencias, para que con ellas los

112 *Missale rom.*, canon missae.
113 Eph 5,20.
114 *Missale rom.*, postcommunio dominicae post Ascens.
115 Ibid., postcommunio dominicae I post Pentec.
116 C. I. C., can 810.

ministros del altar, antes de celebrar y de alimentarse con el manjar divino, se preparen convenientemente, y, acabada la misa, manifiesten a Dios su agradecimiento? Tan lejos está la sagrada liturgia de reprimir los íntimos sentimientos de cada uno de los cristianos, que más bien los enfervoriza y estimula a que se asemejen a Jesucristo y a que por El se encaminen al Eterno Padre; por lo cual ella misma quiere que todo el que hubiere participado de la hostia santa del altar, rinda a Dios las debidas gracias. Pues a nuestro divino Redentor le agrada oír nuestras súplicas, hablar con nosotros de corazón a corazón y ofrecernos un refugio en el suyo ardiente.

Para la unión y la permanencia en Cristo

123. Más aún, tales actos privados son absolutamente necesarios para gozar más abundantemente de los supremos tesoros de que tan rica es la eucaristía, y para que, según nuestras fuerzas, los comuniquemos a los demás, a fin de que Nuestro Señor Jesucristo plenamente triunfe en las almas de todos.

124. ¿Por qué, pues, venerables hermanos, no hemos de alabar a quienes, después de recibido el manjar eucarístico y aun después de disuelta la reunión de los fieles, permanecen en íntima familiaridad con el divino Redentor, no sólo para hablar con El suavísimamente, sino también para darle las debidas gracias y alabarlo, y principalmente para pedirle su ayuda, a fin de quitar de su alma todo lo que pueda disminuir la eficacia del sacramento y hacer cuanto esté de su mano para secundar la acción tan presente de Jesucristo? Exhortamos a que se haga de modo especial, ya procurando llevar a la práctica los propósitos hechos y practicando las virtudes cristianas, ya adaptando a sus propias necesidades lo que han recibido con regia munificencia. Y, ciertamente, el autor del áureo librito *De la imitación de Cristo* habla según los preceptos y el espíritu de la sagrada liturgia cuando aconseja al que se ha acercado a la sagrada comunión: «Recógete a un lugar retirado y goza de tu Dios, pues tienes a Aquel a quien ni todo el mundo es capaz de quitarte» [117].

125. Todos nosotros, pues, estrechamente unidos con Cristo, debemos tratar de abismarnos, por así decirlo, en su espíritu e incorporarnos a El para participar de los actos con los que El mismo adora a la augusta Trinidad con el más grato homenaje y ofrece al Eterno Padre las más sublimes acciones de gracias y alabanzas, mientras responden unánimes los cielos y la tierra según aquel versículo: «Obras todas del Señor, bendecid al Señor» [118]; unidos, en fin, a ellos pedimos el socorro de lo alto en el momento más oportuno para demostrar y alcanzar auxilio en nombre de Cristo [119], y con ellos principalmente nos ofrecemos e inmolamos como víctimas, diciendo: «Haz de nosotros mismos para ti una ofrenda eterna» [120].

126. Constantemente el divino Redentor repite aquella ahincada invitación: «Permaneced en mí» [121]. Y por el sacramento de la eucaristía Cristo habita en nosotros y nosotros en Cristo; y así como Cristo permaneciendo en nosotros vive y obra, así nosotros, permaneciendo en Cristo, por El vivamos y obremos.

117 L.4 c.12.
118 Dan 3,57.
119 Cf. Io 16,23.
120 *Missale rom.*, secreta missae SS. Trinit.
121 Io 15,4.

4.º Culto de la adoración eucarística

Su fundamento teológico

127. El manjar eucarístico contiene, como todos saben, «verdadera, real y substancialmente el cuerpo y la sangre, junto con el alma y la divinidad de Nuestro Señor Jesucristo»[122]. No es, pues, de admirar que la Iglesia, ya desde sus principios, haya adorado el cuerpo de Cristo bajo la especie del pan, como se ve por los mismos ritos del augusto sacrificio, en los cuales se manda a los ministros sagrados que, de rodillas, o con reverencias profundas, adoren al Santísimo Sacramento.

128. Los sagrados concilios enseñan que, por tradición, la Iglesia, desde sus comienzos, venera «con una sola adoración al Verbo de Dios encarnado y a su propia carne»[123]; y San Agustín afirma: «Nadie coma aquella carne sin antes adorarla», añadiendo que no sólo no pecamos adorándola, sino que pecamos no adorándola[124].

129. De estos principios doctrinales nació el culto eucarístico de adoración, el cual poco a poco fué creciendo como cosa distinta del sacrificio. La conservación de las sagradas especies para los enfermos y para cuantos estuviesen en peligro de muerte trajo consigo la laudable costumbre de adorar este celestial alimento reservado en los templos. Este culto de adoración se apoya en una razón seria y sólida, ya que la eucaristía es a la vez sacrificio y sacramento, y se distingue de los demás en que no sólo engendra la gracia, sino que encierra de un modo estable al mismo autor de ella. Cuando, pues, la Iglesia nos manda adorar a Cristo escondido bajo los velos eucarísticos y pedirle los dones espirituales y temporales que en todo tiempo necesitamos, manifiesta la viva fe con que cree que su divino Esposo está bajo dichos velos, le expresa su gratitud y goza de su íntima familiaridad.

Su evolución histórica

130. En el decurso de los tiempos, la Iglesia ha introducido diferentes formas de ese culto, y por cierto cada día más bellas y provechosas, como, por ejemplo, las piadosas y aun cotidianas visitas a los divinos sagrarios, los sagrados ritos de la bendición con el Santísimo Sacramento, las solemnes procesiones, sobre todo en los congresos eucarísticos, tanto en las ciudades como en las aldeas, y las adoraciones del augusto Sacramento públicamente expuesto. Estas adoraciones unas veces duran poco tiempo; otras, varias horas y hasta cuarenta; en algunos lugares se prolongan por todo un año, haciendo turno las iglesias, y en otros sitios se tiene la adoración perpetua noche y día a cargo de congregaciones religiosas, participando en ellas con frecuencia también los simples fieles.

Aprobado y recomendado por la Iglesia

131. Tales ejercicios de piedad han contribuído de modo admirable a la fe y a la vida sobrenatural de la Iglesia militante en la tierra, la cual de esta manera se hace eco, en cierto sentido, de la triunfante, que perpetuamente entona el himno de alabanza a Dios y al Cordero, «que ha sido sacrificado»[125]. Por lo cual, la Iglesia no sólo ha aprobado esos piadosos ejerci-

[122] Conc. Trid., sess.13 can.1.
[123] Conc. Constant. II, *Anath. de trib. Capit.* can.9 collat. Conc. Ephes., *Anath. Cyrill.* can.8. Cf. Conc. Trid., sess.13 can.6; Pius VI, const. *Auctorem fidei* n.61.
[124] Cf. *Enarr. in Ps.* 97 n.9.
[125] Apoc 5,12, coll. VII,10.

cios, propagados por toda la tierra en el transcurso de los siglos, sino que los ha hecho suyos y los ha recomendado con su autoridad [126]. Ellos proceden de la sagrada liturgia, y son tales que, si se practican con el debido decoro, fe y piedad, en gran manera ayudan, sin duda alguna, a vivir la vida litúrgica.

132. Ni se debe decir que con ese culto eucarístico se mezclan de un modo falso el que llaman Cristo histórico, que un tiempo vivió sobre la tierra, y el Cristo presente en el augusto sacramento del altar, el mismo que triunfa glorioso en los cielos y otorga sus dones sobrenaturales; antes más bien hay que afirmar que de esta manera los fieles atestiguan y manifiestan solemnemente la fe de la Iglesia, según la cual se cree que es uno mismo el Verbo de Dios y el Hijo de la Virgen María que padeció en la cruz, que está presente, aunque escondido, en la eucaristía y reina en las alturas. Así San Juan Crisóstomo: «... Cuando te presenten el mismo (cuerpo de Cristo) di en tu interior: Por este cuerpo yo ya no soy tierra y ceniza, no soy ya esclavo, sino libre; por él espero el cielo, y creo que recibiré los bienes que están allí preparados, la vida inmortal, la suerte de los ángeles, el trato con Cristo; la muerte no poseyó este cuerpo, atravesado por los clavos, lacerado por los azotes; ... éste es el mismo cuerpo que fué atormentado, atravesado por la lanza, el que abrió al mundo las fuentes de la salvación, una de sangre y otra de agua...; nos dió este cuerpo para que le poseyésemos y le comiésemos, lo cual fué fruto de su intenso amor» [127].

Recomendación de la bendición eucarística

133. Pero de modo especial es muy de alabar la costumbre introducida en el pueblo cristiano de dar fin a muchos ejercicios de piedad con la bendición eucarística. Nada mejor ni más provechoso puede darse que el acto con el cual el sacerdote, levantando al cielo el Pan de los ángeles y moviéndolo en forma de cruz sobre las frentes inclinadas del pueblo cristiano, ruega juntamente con él al Padre celestial que vuelva benigno los ojos a su Hijo, crucificado por nuestro amor, y que, por el mismo que quiso ser nuestro Redentor y nuestro hermano, derrame sus gracias sobre los que fueron redimidos con la sangre inmaculada del Cordero [128].

Exhortación a las frecuentes visitas eucarísticas

134. Procurad, pues, venerables hermanos, con aquella máxima diligencia que os es propia, que los templos edificados por la fe y la piedad de las naciones cristianas en el decurso de los siglos para cantar un perpetuo himno de gloria al Dios omnipotente y para dar a nuestro Redentor, oculto bajo las especies eucarísticas, una digna morada, estén abiertos a los fieles, cada vez más numerosos, que, llamados a los pies de nuestro Salvador, escuchen su dulcísima invitación: «Venid a mí todos los que andáis agobiados con trabajos y cargas, que yo os aliviaré» [129]. Que los templos sean en verdad la casa de Dios, en donde, quien entra a implorar favores, se goce, alcanzando cuanto pidiere [130], y obtenga el consuelo celestial.

135. Sólo así se obtendrá que toda la familia humana, arregladas, finalmente, sus querellas, pueda pacificarse y cantar con mente y alma con-

126 Cf. Conc. Trid., sess.13 c.5 et can.6.
127 *In I ad Cor.* 24,4.
128 Cf. 1 Petr 1,19.
129 Mt 11,28.
130 Cf. *Missale rom.*, coll. in missa ded. Eccl.

corde aquel cántico de fe y de amor: «¡Buen Pastor, Jesús clemente, — tu manjar, de gracia fuente, — nos proteja y apaciente, — y en la alta región luciente — haznos ver tu gloria, oh Dios!» [131]

III. OFICIO DIVINO Y AÑO LITURGICO

1.º Oficio divino

Su fundamento teológico

136. El ideal de la vida cristiana consiste en que cada uno se una con Dios íntima y constantemente. Por lo cual, el culto que la Iglesia tributa al Eterno y que descansa principalmente en el sacrificio eucarístico y en el uso de los sacramentos se ordena y distribuye de manera que, por medio del oficio divino, abraza las horas del día, las semanas y todo el curso del año, y abarca todos los tiempos y las diversas condiciones de la vida humana.

137. Habiendo mandado el divino Maestro: «Conviene orar perseverantemente y no desfallecer» [132], la Iglesia, obedeciendo fielmente a esta advertencia, nunca deja de elevar preces al cielo, a la vez que nos exhorta con las palabras del Apóstol de las gentes: «Ofrezcamos, pues a Dios, por medio de El (Jesús), sin cesar, un sacrificio de alabanza» [133].

Su evolución histórica

138. La oración pública y común, elevada a Dios conjuntamente por todos los fieles, en la más remota antigüedad sólo tenía lugar en determinados días y a horas establecidas. Sin embargo, no sólo en las asambleas, sino también en las casas particulares se oraba a Dios, reunidos a veces los vecinos y los amigos. Poco después, en diversas partes del mundo cristiano, se introdujo la costumbre de dedicar a la oración algunos tiempos determinados, como, por ejemplo, la última hora del día, cuando oscurece y se encienden las lámparas; o la primera, cuando la noche agoniza, o sea, después del canto del gallo, a la salida del sol. En la Sagrada Escritura se señalan otros momentos del día como más aptos para la oración, unos por provenir de tradicionales costumbres judías, otros por el uso de la vida cotidiana. Según los Hechos de los Apóstoles, los discípulos de Jesucristo oraban reunidos a la hora de tercia, cuando «fueron llenados todos del Espíritu Santo» [134]; y el Príncipe de los Apóstoles, antes de tomar alimento, «subió... a lo alto de la casa, cerca de la hora de sexta, a hacer oración» [135], y Pedro y Juan «subían... al templo, a la oración de la hora nona» [136], «y a eso de medianoche, puestos Pablo y Silas en oración, cantaban alabanzas a Dios» [137].

139. Estas distintas oraciones se perfeccionaron cada día más, con el transcurso del tiempo, por iniciativa y por obra principalmente de los monjes y de los que se dedicaban a la vida ascética, y poco a poco fueron admitidas por la autoridad de la Iglesia en el uso de la sagrada liturgia.

Es la oración del Cuerpo místico

140. Lo que llamamos «oficio divino» es, pues, la oración del Cuerpo místico de Jesucristo, que, en nombre y provecho de todos los cristianos,

[131] *Missale rom.*, seq. *Lauda Sion* in festo Ssmi. Corporis Christi.
[132] Lc 18,1.
[133] Hebr 13,15.
[134] Cf. Act 2,1-15.
[135] Ibid., 10,9.
[136] Ibid., 3,1.
[137] Ibid., 16,25.

es ofrecida a Dios por los sacerdotes y demás ministros de la Iglesia, y por los religiosos dedicados a este fin por institución de la Iglesia misma.

141. Cuál sea el modo y el espíritu con que se ha de hacer esta divina alabanza, se deduce de las palabras que la Iglesia aconseja que se digan antes de comenzar las horas litúrgicas, cuando manda que se reciten «digna, atenta y devotamente».

142. Al tomar el Verbo de Dios la naturaleza humana, trajo a este destierro terrenal el canto que se entona en los cielos por toda la eternidad. El une a Sí mismo toda la comunidad de los hombres, y la asocia consigo en el canto de este himno de alabanza. Hemos de confesar humildemente que, «no sabiendo siquiera qué hemos de pedir en nuestras oraciones ni cómo conviene hacerlo, el mismo Espíritu hace nuestras peticiones a Dios con gemidos que son inexplicables» [138]. Y también Jesucristo ruega al Padre en nosotros por medio de su Espíritu. «Ningún otro don mayor podría otorgar Dios a los hombres... Ora (Jesús) por nosotros como nuestro sacerdote; ora en nosotros como nuestra cabeza; es invocado por nosotros como nuestro Dios... Reconozcamos, pues, en El nuestras voces, y sus voces en nosotros... Es invocado como Dios, invoca como siervo; allí es Criador, aquí creado, que asume sin cambiar El una naturaleza que ha de ser cambiada haciéndonos consigo un solo hombre, cabeza y cuerpo» [139].

«Concuerde la mente con la voz»

143. A la excelsa dignidad de esa oración de la Iglesia ha de corresponder la intensa piedad de nuestra alma. Y pues la voz del que así ruega repite aquellos cantos que fueron escritos por inspiración del Espíritu Santo, que declaran y ensalzan la perfectísima grandeza de Dios, es menester que el interno sentimiento de nuestro espíritu acompañe esta voz, de tal manera que nos apropiemos aquellos mismos sentimientos, con los cuales nos elevamos hacia el cielo, adoremos la Santa Trinidad y le rindamos las debidas alabanzas y gracias. «Salmodiemos de forma que nuestra mente concuerde con nuestra voz» [140]. No se trata, pues, de un simple rezo ni de un canto, que, aunque sea perfectísimo según las normas de la música y de los sagrados ritos, pueda sólo llegar a los oídos, sino sobre todo de la elevación de nuestra mente y de nuestro espíritu a Dios, para consagrarle absolutamente nuestra persona y todas nuestras acciones.

144. De eso depende en no pequeña parte la eficacia de nuestras oraciones, las cuales, si no se dirigen directamente al mismo Verbo hecho hombre, acaban con estas palabras: «por Nuestro Señor Jesucristo»; quien, como conciliador entre Dios y nosotros, muestra a su Padre celestial sus gloriosas llagas, y así «está siempre vivo para interceder por nosotros» [141].

Excelencia de los Salmos

145. Los Salmos, como todos saben, constituyen la parte más importante del «oficio divino». Ellos abarcan todo el curso del día, santificándolo y hermoseándolo. Egregiamente dice Casiodoro de los Salmos distribuídos en el «oficio divino» de su tiempo: «Ellos concilian el nuevo día con matinal exultación, nos dedican la primera hora de la jornada, nos consagran la tercera, nos alegran la sexta con la fracción del pan, en la nona nos hacen

138 Rom 8,26.
139 S. Augustin., *Enarr. in Ps.* 85 n.1.
140 S. Benedict., *Regula monachorum* c.19.
141 Hebr 7,25.

terminar los ayunos, concluyen al fin del día, y, al acercarse la noche, impiden que se entenebrezca nuestra mente» [142].

146. Ellos nos recuerdan las verdades manifestadas por Dios al pueblo escogido, terribles a veces, a veces llenas de suavísima dulcedumbre; repiten y acrecientan la esperanza en el futuro Libertador, que antiguamente se fomentaba cantando en los hogares domésticos o en la misma majestad del templo; y además ilustran admirablemente la gloria de Jesucristo, significada de antemano, y su eterna y suma potencia, su humildad al venir a este exilio terreno, su regia dignidad y su poder sacerdotal, y, finalmente, sus benéficos trabajos y el derramamiento de su sangre para nuestra redención. Por semejante manera, los Salmos expresan la alegría de nuestras almas, la tristeza, la esperanza, el temor, nuestra entrega absoluta y confiada a Dios, el retorno de nuestro amor y nuestras místicas elevaciones a los divinos tabernáculos.

147. «El Salmo... es la bendición del pueblo, la alabanza de Dios, el elogio de las gentes, el aplauso de todos, el lenguaje universal, la voz de la Iglesia, la armoniosa confesión de la fe, la plena sumisión a la autoridad, el regocijo de la libertad, el clamor del alborozo y el eco de la alegría» [143].

Las vísperas y la santificación del domingo

148. En la edad primitiva acudían más numerosos los fieles a estas horas litúrgicas; pero tal costumbre se perdió poco a poco, y, como acabamos de decir, al presente su rezo es obligatorio sólo para el clero y para los religiosos. Nada, pues, se prescribe en esta parte a los seglares por derecho estricto; pero es en gran manera de desear que asistan realmente, cantando o recitando los Salmos, al rezo de las vísperas los días de fiesta en su propia parroquia. Encarecidamente os rogamos a vosotros y a vuestros fieles, venerables hermanos, que no permitáis que esta piadosa costumbre caiga en desuso, y procurad que, donde ya se hubiere dado al olvido, se instaure de nuevo dentro de lo posible. Lo cual se hará, sin duda alguna, con saludables frutos, si las vísperas se recitan, no sólo digna y decorosamente, sino también de tal manera que fomenten suavemente de varios modos la piedad de los fieles. Guárdese inviolablemente la observancia de los días festivos, que de modo especial hay que consagrar y dedicar a Dios, sobre todo los domingos, que los apóstoles, ilustrados por el Espíritu Santo, declararon festivos en lugar de los sábados. Si se mandó a los judíos: «Durante los seis días trabajaréis; mas el día séptimo es el sábado, descanso consagrado al Señor; cualquiera que en tal día trabajare será castigado de muerte» [144], ¿cómo no temen la muerte espiritual los cristianos que en los días festivos se dedican a obras serviles, y los que durante ese descanso no se dan a la piedad y a la religión, sino que se entregan inmoderadamente a los atractivos del siglo? Hay que dedicar los domingos y los demás días festivos al culto divino, con el cual se honra a Dios y se nutre el alma con alimento celestial; y por más que la Iglesia sólo prescribe que los fieles se abstengan de trabajos serviles y asistan al santo sacrificio, sin dar ningún precepto sobre el culto vespertino, sin embargo, recomienda y desea también lo otro; y lo mismo está pidiendo, por lo demás, la necesidad que cada uno tiene de aplacar al Señor para alcanzar sus beneficios. Nuestro espíritu se aflige con gran dolor cuando vemos cómo se emplea el pueblo cristiano en nuestros tiempos la mitad del día festivo, esto es, la tarde; los espectáculos y los juegos públicos se ven extraordinariamente concurridos, mientras los

[142] *Explicatio in Psalterium*, praefatio; ut legitur in ed. PL 70,10. Nonnulli tamen censent partem huius dictionis non esse Cassiodoro tribuendam.
[143] S. Ambros., *Enarrat. in Ps.* 1 n.9.
[144] Ex 31,15.

templos sagrados son visitados menos de lo que convendría. Y, sin embargo, todos han de acudir a nuestros templos para aprender allí la verdad de nuestra fe católica, para cantar las divinas alabanzas, para recibir la bendición eucarística por medio del sacerdote, y para protegerse con la ayuda celestial contra las adversidades de esta vida. Aprendan, en lo posible, aquellas oraciones que suelen cantarse en las vísperas y embeban su espíritu en su significado; pues, movidos y afectados con aquellas palabras, experimentarán lo que San Agustín asegura de sí mismo: «¡Cuánto lloré entre los himnos y los cánticos, vivamente conmovido por la suave voz de tu Iglesia! Aquellas palabras sonaban en mis oídos, y la verdad penetraba en mi corazón, y con ello se enardecía el piadoso afecto, y corrían las lágrimas y me hacían bien» [145].

2.º Ciclo de los misterios del Señor

Los misterios de Cristo, invitación a vivir su vida

149. Durante todo el curso del año, la celebración del sacrificio eucarístico y las oraciones del oficio divino se desenvuelven principalmente en torno a la persona de Jesucristo, de modo tan adecuado y oportuno, que en ellos domina nuestro Salvador en sus misterios de humillación, redención y triunfo.

150. Trayendo a la memoria estos misterios de Jesucristo, pretende la sagrada liturgia que todos los creyentes participen de ellos de tal manera que la divina Cabeza del Cuerpo místico viva con su perfecta santidad en cada uno de los miembros. Sean las almas de los cristianos como altares en donde, en cierto modo, revivan las diferentes fases del sacrificio que inmola el Sumo Sacerdote; es decir, los dolores y lágrimas, que limpian y expían los pecados; la oración dirigida a Dios, que se eleva hacia el cielo; la entrega y como inmolación de sí mismo, hecha con ánimo pronto, generoso y solícito; y, finalmente, la estrechísima unión con la cual confiamos a Dios nuestras personas y nuestras cosas, y en El descansamos, «pues la esencia de la religión es imitar a Aquel a quien adora» [146].

Cómo ayudan a ello los tiempos litúrgicos

151. Con estos modos y formas con que la liturgia, en los diversos tiempos, nos hace meditar la vida de Jesucristo, la Iglesia nos propone modelos que imitar y nos muestra tesoros de santidad para que los hagamos nuestros; pues lo que se canta con la boca hay que creerlo con el corazón y llevarlo a las costumbres privadas y públicas.

152. En el sagrado tiempo del *Adviento* despierta en nuestra conciencia el recuerdo de los pecados que tristemente cometimos; nos exhorta a que, reprimiendo los malos deseos y castigando voluntariamente nuestro cuerpo, nos recojamos dentro de nosotros mismos con piadosas meditaciones, y con ardientes deseos nos movamos a convertirnos a Dios, que es el único que puede con su gracia librarnos de la mancha del pecado y de los males, que son sus consecuencias.

153. Mas al venir el día de la *Navidad* del Señor, parece como si volviésemos a la cueva de Belén, para aprender allí que es preciso que renazcamos de nuevo y que nos reformemos radicalmente; lo cual solamente se consigue cuando nos unimos al Verbo de Dios hecho hombre, de un modo

145 *Confess.* l.9 c.6.
146 S. Augustin., *De civ. Dei* l.8 c.17.

íntimo y vital, y participamos de aquella divina naturaleza suya, a la que nosotros hemos sido elevados.

154. En cambio, durante las solemnidades de la *Epifanía*, recordando el llamamiento de los gentiles a la fe cristiana, quiere que cada día rindamos gracias al Señor por tamaño beneficio, y que con intensa fe deseemos al Dios vivo y verdadero, entendamos devota y profundamente las cosas sobrenaturales, y amemos el silencio y la meditación, para que más fácilmente veamos y consigamos los dones eternos.

155. En los días de *Septuagésima* y de Cuaresma, nuestra madre la Iglesia multiplica sus cuidados para que cada uno de nosotros considere sus miserias para incitarnos activamente a la enmienda de las costumbres, para detestar de modo especial los pecados y borrarlos con la oración y la penitencia, puesto que la continua oración y la penitencia por nuestras faltas nos atrae el auxilio divino, sin el cual todas nuestras obras son vanas y estériles.

156. En el tiempo sagrado en que la liturgia nos propone los dolorosísimos *tormentos* de Jesucristo, la Iglesia nos invita a subir al Calvario para seguir de cerca las huellas sangrientas del divino Redentor, para sufrir con El gustosamente la cruz y excitar en nuestro espíritu los mismos sentimientos de expiación y de propiciación, y para que todos nosotros muramos juntamente con El.

157. En las *solemnidades pascuales*, cuando se conmemora el triunfo de Jesucristo, nuestra alma rebosa de íntimo gozo, y hemos de pensar seriamente dentro de nosotros mismos que también hemos de resucitar con Cristo Redentor de una vida tibia e inerte a otra más fervorosa y santa, entregándonos entera y generosamente a Dios y olvidando este mundo miserable para aspirar tan sólo al cielo: «Si habéis resucitado con Cristo, buscad las cosas que son de arriba..., saboread las cosas del cielo» [147].

158. Finalmente, en el tiempo de *Pentecostés* la Iglesia nos exhorta, con sus mandatos y con su ejemplo, a que nos prestemos dócilmente a la acción del Espíritu Santo, el cual desea abrasar nuestras almas con el fuego de la divina caridad, para que avancemos cada día con más ahinco en las virtudes, y lleguemos a ser santos, como lo son Jesucristo Nuestro Señor y su Padre, que está en los cielos.

159 Así, que el año litúrgico ha de considerarse como un magnífico himno de alabanza que la familia de todos los cristianos entona al Padre celestial por medio de su perpetuo conciliador, Jesucristo; mas exige por parte nuestra un cuidado diligente y ordenado, para que cada día conozcamos y alabemos más y más a nuestro Redentor, y requiere además un esfuerzo intenso y firme y un ejercicio incansable, con el cual imitemos sus misterios, emprendamos gozosos el camino de sus dolores, y al fin participemos un día de su gloria y de su sempiterna felicidad.

Error de algunos modernos

160. De todo lo expuesto aparece claramente, venerables hermanos, cuánto se separan de la genuina y sincera idea de la liturgia aquellos escritores modernos que, engañados por una pretendida mística superior, se atreven a afirmar que no hemos de fijarnos en el Cristo histórico, sino en el «neumático o glorificado»; y hasta no dudan en asegurar que en el ejercicio de la piedad cristiana se ha verificado un cambio, por el cual Cristo ha sido como destronado, ya que el Cristo glorificado, que vive y reina por los siglos de los siglos y está sentado a la diestra del Padre, ha sido oscurecido, y en su

147 Col 3,1-2.

lugar se ha colocado aquel Cristo que un tiempo vivió esta vida terrenal. Por eso algunos llegan hasta a querer quitar de los templos sagrados los mismos crucifijos.

161. Sin embargo, tales falsas cavilaciones se oponen enteramente a la sana doctrina recibida de nuestros mayores. «Cree en el Cristo nacido en la carne—así dice San Agustín—y llegarás al Cristo nacido de Dios, Dios junto a Dios»[148]. La sagrada liturgia nos propone todo el Cristo en todas las condiciones de su vida, es decir: Aquel que es el Verbo del Eterno Padre, el que nace de la Virgen Madre, el que consuela a los afligidos, el que sufre los dolores y el que muere; y después, el que resucita de la muerte vencida, el que, reinando en la gloria del cielo, nos envía el Espíritu Paráclito, el que vive, finalmente, en su Iglesia: «Jesucristo, el mismo de ayer, es hoy, y lo será por los siglos de los siglos»[149]. Y además no sólo nos lo presenta como a modelo, sino que nos lo muestra también como a maestro a quien debemos escuchar, como a pastor a quien seguir, y como a conciliador de nuestra salvación, principio de nuestra santidad y Cabeza mística, de la cual somos miembros que gozamos de su vida.

Significación del ciclo de los misterios en la liturgia

162. Mas, ya que sus acerbos dolores constituyen el principal misterio de donde procede nuestra salvación es muy propio de la fe católica destacar esto lo más posible, ya que es como el centro del culto divino, representado y renovado cada día en el sacrificio eucarístico, y con el cual están estrechamente unidos todos los sacramentos[150].

163. Por eso el año litúrgico, alimentado y seguido por la piedad de la Iglesia, no es una representación fría e inerte de cosas que pertenecen a tiempos pasados, ni un simple y desnudo recuerdo de una edad pretérita; sino más bien es Cristo mismo que persevera en su Iglesia y que prosigue aquel camino de inmensa misericordia que inició en esta vida mortal cuando pasaba haciendo bien[151], con el bondadosísimo fin de que las almas de los hombres se pongan en contacto con sus misterios, y por ellos en cierto modo vivan. Estos misterios no están presentes y obran constantemente de aquel modo incierto y oscuro que suponen algunos escritores modernos, sino tal como nos lo enseña la doctrina católica, ya que, según el parecer de los doctores de la Iglesia, son eximios ejemplos de cristiana perfección y fuentes de la divina gracia por los méritos y oraciones de Jesucristo, y perduran en nosotros por sus efectos, siendo cada uno de ellos, según su propia índole, causa de nuestra salvación. Añádase a esto que la Iglesia, nuestra piadosa Madre, mientras propone a nuestra contemplación los misterios de nuestro Redentor, pide con sus súplicas aquellos dones sobrenaturales con que sus hijos se embeban lo más posible en el espíritu de los mismos misterios por virtud de Cristo. Por inspiración y virtud de El podemos, con la cooperación de nuestra voluntad, asimilarnos su fuerza vital, como los sarmientos la del árbol y los miembros la de la cabeza; y transformarnos poco a poco y laboriosamente «a la medida de la edad perfecta según Cristo»[152].

148 S. Augustin., *Enarr. in Ps.* 123 n.2.
149 Hebr 13,8.
150 S. Thom., *Summa Theol.* 3 q.49 et q.62 a.5.
151 Cf. Act 10,38.
152 Eph 4,13.

3.° Ciclo de los santos

Fines del culto de los santos

164. En el curso del año litúrgico no sólo se celebran los misterios de Cristo, sino también las fiestas de los santos que están en los cielos. En las cuales, aunque se trate de una categoría inferior y subordinada, la Iglesia, sin embargo, pretende siempre proponer a los fieles ejemplos de santidad, que les muevan a revestirse de las virtudes del mismo divino Salvador.

165. Porque, así como los santos fueron imitadores de Jesucristo, así nosotros hemos de imitarles a ellos, ya que en sus virtudes resplandece la virtud misma de Jesucristo. En unos resplandeció el celo apostólico, y en otros la fortaleza de nuestros héroes llegó hasta el derramamiento de su sangre; en unos brilló la constante vigilancia en la espera del Redentor, y en otros la virginal pureza del alma o la modesta suavidad de la humildad cristiana; en todos, en fin, era ferviente la ardentísima caridad para con Dios y para con el prójimo. La sagrada liturgia pone ante nuestros ojos todos estos esplendores de santidad para que los contemplemos provechosamente y, «pues festejamos sus méritos, emulemos sus ejemplos» [153]. Conviene, pues, conservar «la inocencia en la sencillez, la concordia en la caridad, la modestia en la humildad, la diligencia en el gobierno, la vigilancia en la ayuda de los que trabajan, la misericordia en socorrer a los pobres, la constancia en defender la verdad, el rigor en la severidad de la disciplina, a fin de que no falte en nosotros ningún ejemplo de buenas obras. Estas son las huellas que nos dejaron los santos al regresar a la patria, para que, siguiendo su camino, consigamos también su felicidad» [154]. Mas, para que hasta nuestros sentidos se muevan saludablemente, quiere la Iglesia que en nuestros templos se expongan las imágenes de los santos, siempre, sin embargo, movida por la misma razón, de que «imitemos las virtudes de aquellos cuyas imágenes veneramos» [155].

166. Mas hay todavía otra razón para que el pueblo cristiano rinda culto a los santos del cielo, a saber, para que implorando su auxilio «seamos ayudados por la protección de aquellos con cuyas alabanzas nos regocijamos» [156]. De esto fácilmente se deduce por qué ofrece la sagrada liturgia tantas fórmulas de oraciones para impetrar el patrocinio de los santos.

Culto preeminente a la Santísima Virgen

167. Mas, entre los santos del cielo, se venera de un modo preeminente a la Virgen María, Madre de Dios, pues su vida, por la misión recibida del Señor, se une íntimamente con los misterios de Jesucristo; y nadie en verdad siguió más de cerca y más eficazmente las huellas del Verbo encarnado, nadie goza de mayor gracia y poder cabe el corazón sacratísimo del Hijo de Dios, y, por su medio, cabe el Padre celestial. Ella es más santa que los querubines y serafines, y goza de una gloria mucho mayor que los demás moradores del cielo, como quiera que es la «llena de gracia» [157] y Madre de Dios, la que con su parto feliz nos ha dado el Redentor. Siendo ella «Madre de misericordia, vida, dulzura y esperanza nuestra», clamemos a ella cuantos «gemimos y lloramos en este valle de lágrimas» [158], y pongamos

153 *Missale rom.*, collecta III missae pro plur. Martyr. extra T. P.
154 S. Beda Vener., *Hom. subd. 70 in solemn. omnium Sanct.*
155 *Missale rom.*, collecta S. Io. Damascen.
156 S. Bern., *Sermo 2 in festo omnium Sanct.*
157 Lc 1,28.
158 «Salve Regina».

confiadamente nuestras personas y nuestras cosas todas bajo su patrocinio. Ella fué constituída nuestra Madre cuando el divino Redentor hizo el sacrificio de Sí mismo, y así, pues, también por este título somos sus hijos. Ella nos enseña todas las virtudes, nos entrega su Hijo, y juntamente con El nos ofrece los auxilios que necesitamos, puesto que Dios «quiso que todo lo tuviésemos por María» [159].

Por los santos y por María a Cristo, por Cristo al Padre

168. Movidos, pues, por la acción santificadora de la Iglesia y confortados con los auxilios y ejemplos de los santos, y en especial de la Inmaculada Virgen María, a través de este camino litúrgico, que cada año se nos abre de nuevo, «lleguémonos con sincero corazón, con plena fe, purificados los corazones de la mala conciencia, lavados en el cuerpo con el agua limpia del bautismo» [160], al «Gran Sacerdote» [161], para que con El vivamos y sintamos, hasta poder penetrar por su medio «del velo adentro» [162] y allí honrar por toda la eternidad al Padre celestial.

169. Tal es la esencia y la razón de ser de la sagrada liturgia; ella se refiere al sacrificio, a los sacramentos y a las alabanzas de Dios, e igualmente a la unión de nuestras almas con Cristo y a su santificación por medio del divino Redentor, para que sea honrado Cristo, y en El y por El toda la Santísima Trinidad: *Gloria al Padre y al Hijo y al Espíritu Santo.*

IV. NORMAS PASTORALES

170. Para alejar más fácilmente de la Iglesia los errores y exageraciones de la verdad de que antes hemos hablado, y para que con normas más seguras puedan los fieles practicar con abundantes frutos el apostolado litúrgico, juzgamos conveniente, venerables hermanos, añadir algo para deducir consecuencias prácticas de la doctrina expuesta.

1.º Sobre los ejercicios de piedad

No hay oposición con el espíritu litúrgico

171. Cuando hablábamos de la genuina y sincera piedad, hemos afirmado que no podía haber verdadera oposición entre la sagrada liturgia y los demás actos religiosos, si éstos se mantienen dentro del recto orden y tienden al justo fin; más aún, hay algunos ejercicios de piedad que la Iglesia mucho recomienda al clero y a los religiosos.

Recomendación de varios ejercicios de piedad

172. Pues bien, queremos que el pueblo cristiano no se mantenga ajeno a esos ejercicios. Estos son, para citar sólo los principales, las meditaciones espirituales, el diligente examen de conciencia, los santos retiros instituídos para meditar las verdades eternas, las piadosas visitas a los sagrarios eucarísticos y aquellas particulares preces y oraciones en honor de la Bienaventurada Virgen María, entre las cuales, como todos saben, sobresale el santo Rosario [163].

[159] S. Bern., *In Nativ. B. M. V.* 7.
[160] Hebr 10,22.
[161] Ibid., 10,21.
[162] Ibid., 6,19.
[163] Cf. C. I. C., can. 125.

173. Es imposible que la inspiración y la acción del Espíritu Santo permanezcan ajenas a estas variadas formas de la piedad, pues se encaminan a que nuestras almas se conviertan y dirijan a Dios y explen sus pecados, se exciten a alcanzar las virtudes y se estimulen saludablemente a la sincera piedad, acostumbrándose a meditar las verdades eternas y haciéndose cada vez más aptas para contemplar los misterios de la naturaleza divina y humana de Jesucristo. Además, cuanto más intensamente alimentan en los fieles su vida espiritual, mejor les disponen a participar con mayor fruto en las funciones públicas, evitando el peligro de que las preces litúrgicas se reduzcan a un rito vacío.

Varios errores acerca de ellos

174. Como corresponde, pues, a vuestra pastoral diligencia, no dejéis, venerables hermanos, de recomendar y fomentar tales ejercicios de piedad, de los cuales, sin duda ninguna, el pueblo que os está encomendado obtendrá óptimos frutos de santidad. Y sobre todo no permitáis—cosa que algunos defienden, engañados sin duda por cierto deseo de renovar la liturgia o creyendo falsamente que sólo los ritos litúrgicos tienen dignidad y eficacia—que los templos estén cerrados en las horas no destinadas a los actos públicos, como ya ha sucedido en algunas regiones; no permitáis que se descuide la adoración del augustísimo Sacramento y las piadosas visitas a los tabernáculos eucarísticos; que se disuada la confesión de los pecados cuando se hace tan sólo por devoción; y que de tal manera se relegue, sobre todo durante la juventud, el culto a la Virgen Madre de Dios—el cual, según el parecer de varones santos, es señal de predestinación—, que poco a poco se entibie y languidezca. Tales modos de obrar son como frutos venenosos, sumamente nocivos a la piedad cristiana, que brotan de ramas enfermas de un árbol sano; hay que cortarlas, pues, para que la savia vital nutra sólo frutos suaves y óptimos.

175. Y ya que ciertas opiniones que algunos propalan sobre la frecuente confesión de los pecados son enteramente ajenas al espíritu de Jesucristo y de su inmaculada Esposa, y realmente funestas para la vida espiritual, recordamos aquí lo que sobre ello escribimos con gran dolor en nuestra encíclica *Mystici Corporis*, y una vez más insistimos en que, lo que allí expusimos con palabras gravísimas, lo hagáis meditar seriamente a vuestra grey y sobre todo a los aspirantes al sacerdocio y al clero joven, y lo hagáis dócilmente practicar.

Los ejercicios y retiros espirituales

176. Mas procurad de modo especial que, no sólo el clero, sino el mayor número posible de seglares, sobre todo de los miembros de asociaciones religiosas y de la Acción Católica, practiquen el retiro mensual y los ejercicios espirituales en determinados días para fomentar la piedad. Como dijimos arriba, tales ejercicios espirituales son muy útiles y aun necesarios para infundir en las almas una piedad sincera, y para formarlas en tal santidad de costumbres que puedan sacar de la sagrada liturgia más eficaces y abundantes frutos.

177. En cuanto a las diversas formas con que tales ejercicios piadosos suelen practicarse, tengan todos presente que en la Iglesia terrena, no de otra suerte que en la celestial, hay muchas moradas [164], y que la ascética no puede ser monopolio de nadie. Uno solo es el Espíritu, el cual, sin

[164] Cf. Io 14,2.

embargo, «sopla donde quiere»[165], y por varios dones y varios caminos dirige a la santidad a las almas por él iluminadas. Téngase por algo sagrado su libertad y la acción sobrenatural del Espíritu Santo, que a nadie es lícito, por ningún título, perturbar o conculcar.

178. Sin embargo, es cosa probada que los ejercicios espirituales, que se practican según el método y la norma de San Ignacio, fueron por su admirable eficacia plenamente aprobados y vivamente recomendados por nuestros predecesores. Y también Nos, por la misma razón, los hemos aprobado y recomendado, y lo repetimos aquí de buen grado.

179. Es, con todo, enteramente necesario que aquella inspiración por la cual se sienten algunos movidos a peculiares ejercicios de devoción proceda del Padre de las luces, de quien desciende toda dádiva preciosa y todo don perfecto[166], de lo cual ciertamente será señal la eficacia con que tales ejercicios alcancen el que el culto divino sea cada día más amado y más fomentado, y el que los cristianos se sientan movidos de un más intenso deseo de recibir dignamente los sacramentos y de practicar todos los actos sagrados con el debido respeto y el debido honor. Porque si, por el contrario, pusieren obstáculo a los principios y normas del culto divino, o los impidieren y estorbaren, entonces hay que creer sin duda que no están ordenados y dirigidos por un recto criterio ni por un celo prudente.

Meses, novenas, triduos y otras prácticas de piedad

180. Hay, además, otras prácticas de piedad que, aunque en rigor de derecho no pertenecen a la sagrada liturgia, tienen, sin embargo, una especial importancia y dignidad, de modo que en cierto sentido se tienen por insertas en el ordenamiento litúrgico, y han sido aprobadas y alabadas una y otra vez por esta Sede Apostólica y por los obispos. Entre ellas hay que contar las preces que durante el mes de mayo se dedican a la Virgen Santísima, o en el mes de junio al Sagrado Corazón; las novenas y triduos, el ejercicio del Vía Crucis y otros semejantes.

181. Estas prácticas de piedad, incitando al pueblo ya a frecuentar asiduamente el sacramento de la penitencia y a participar digna y piadosamente en el sacrificio eucarístico y en la sagrada mesa, ya también a meditar los misterios de nuestra redención y a imitar los insignes ejemplos de los santos, nos hacen así intervenir en el culto litúrgico, no sin gran provecho espiritual.

Modo de fomentarlos

182. Por eso haría algo pernicioso y totalmente erróneo quien con temeraria presunción se atreviera a reformar todos estos ejercicios de piedad, reduciéndolos a los solos esquemas y formas litúrgicas. Con todo, es necesario que el espíritu de la sagrada liturgia de tal manera influya benéficamente sobre ellos, que no se introduzca nada inútil o indigno del decoro que se debe a la casa de Dios o contrario a las sagradas funciones u opuesto a la sana piedad.

183. Procurad, pues, venerables hermanos, que esa genuina y sincera piedad visiblemente crezca más cada día y que por todas partes florezca con mayor abundancia. Y, sobre todo, no os canséis de inculcar a todos que la vida cristiana no consiste en muchas y variadas preces y ejercicios de devoción, sino en que éstas contribuyan realmente al progreso espiritual de los fieles y, por lo mismo, al incremento real de toda la Iglesia. Pues el Eterno

[165] Io 3,8.
[166] Cf. Iac 1,17.

Padre «por El mismo (Cristo) nos escogió antes de la creación del mundo para ser santos y sin mancha en su presencia» [167]. Por consiguiente, nuestras oraciones y nuestros ejercicios de piedad han de encaminarse sobre todo a que dirijan todas nuestras energías espirituales a la consecución de este supremo y nobilísimo fin.

2.° Espíritu y apostolado litúrgico

Exhortación a promoverlos

184. Os exhortamos, pues, encarecidamente, venerables hermanos, a que, alejando cuanto sepa a error y falacia y reprobando cuanto se opone a la verdad y al orden, promováis las iniciativas que ponen al alcance del pueblo un conocimiento más profundo de la sagrada liturgia, de suerte que pueda más adecuada y fácilmente participar en los ritos divinos con la disposición propia de todo cristiano.

Observancia de los decretos de la Iglesia

185. Sea vuestro primer esfuerzo que todos, con la debida reverencia y no menos debida fe, se atengan a cuantos decretos han publicado o el concilio Tridentino, o los Romanos Pontífices, o la Sagrada Congregación de Ritos, y cumplan las normas que los libros litúrgicos han determinado en cuanto a la práctica externa del culto público.

186. En todo lo que atañe a la liturgia, deben ante todo brillar estas tres virtudes de las que habla nuestro predecesor Pío X; a saber, la santidad, del todo opuesta a novedades de sabor mundano; la dignidad en las imágenes y formas a cuya disposición y servicio deben estar las genuinas y elevadas artes, y el espíritu universalista que, sin contravenir en nada las legítimas modalidades y usos regionales, patentice la unidad ecuménica de la Iglesia [168].

Celo por la casa de Dios

187. También es nuestro insistente deseo recomendar el decoro que debe reinar en los sagrados templos y altares. Que cada uno se sienta animado por aquello: «El celo de tu casa me tiene consumido» [169]; y por eso esfuércese para que, aunque no llame la atención ni por la riqueza ni por el esplendor, sin embargo, todo cuanto pertenezca a los edificios sagrados, a los ornamentos y a las cosas del servicio de la liturgia, aparezca limpio y en consonancia con su fin, que es el culto a la Divina Majestad. Y si ya antes hemos reprobado el criterio erróneo de quienes, bajo la apariencia de volver a la antigüedad, se oponen al uso de las imágenes sagradas en los templos, creemos que es nuestro deber reprobar también aquí aquella piedad mal formada de los que sin razón suficiente llenan templos y altares con multitud de imágenes y efigies expuestas a la veneración de los fieles; de los que presentan reliquias desprovistas de las debidas auténticas que las autoricen para el culto y de los que, preocupados en exigir minucias y particularidades, descuidan lo sustancial y necesario, exponiendo así a mofa la religión y desprestigiando la gravedad del culto.

167 Eph 1,4.
168 Cf. litt. apost. motu proprio *Tra le sollecitudini*, d. d. 22 Novem. a. 1913.
169 Ps 68,10; Io 2,17.

DECRETO SOBRE NUEVAS FORMAS DE CULTO

188. Con esta ocasión os recordamos el decreto «sobre el no introducir nuevas formas de culto y devoción»[170], cuyo fiel cumplimiento confiamos a vuestra vigilancia.

SOBRE LA MÚSICA SAGRADA

189. En cuanto a la música, obsérvense escrupulosamente las fijas y claras normas promulgadas ya por esta Sede Apostólica. El canto gregoriano, que, siendo herencia recibida de antigua tradición, tan cuidadosamente tutelada durante siglos, la Iglesia romana considera como cosa suya y cuyo uso está recomendado al pueblo e incluso terminantemente prescrito en algunas partes de la liturgia[171], no sólo proporciona decoro y solemnidad a la celebración de los sagrados misterios, sino que contribuye a aumentar la fe y la piedad de los asistentes. A este efecto, nuestros predecesores de inmortal memoria Pío X y Pío XI decretaron—también Nos ratificamos gustosos sus disposiciones con nuestra autoridad—que en los seminarios e institutos religiosos se cultive el canto gregoriano con esmerado estudio, y que, al menos en las iglesias más importantes, se restauren las antiguas «Scholae cantorum», cosa ya en varios sitios realizada con éxito feliz[172].

190. Además, «para que el pueblo tome parte más activa en el culto divino, se debe restablecer entre los fieles el uso del canto gregoriano, en la parte que le corresponde. Evidentemente, apremia el que los fieles asistan a las sagradas ceremonias, no como meros espectadores mudos y extraños, sino profundamente penetrados por la belleza de la liturgia; que alternen sus voces con la del sacerdote y coro. Si esto, por la bondad de Dios, se verificare, no ocurrirá que el pueblo responda a lo más con un ligero y tenue murmullo a las preces comunes rezadas en latín o en lengua vulgar»[173]. La multitud que asiste atentamente al sacrificio del altar, en el que nuestro Salvador, juntamente con sus hijos redimidos por su sangre, canta el epitalamio de su inmensa caridad, no podrá callar, ya que «el cantar es propio de quien ama»[174], o, como dice el viejo refrán, «cantar bien es orar dos veces». Así resulta que la Iglesia militante, clero y pueblo juntos, une sus voces a los cantos de la triunfante y de los coros angélicos, y todos a una cantan un sublime y eterno himno de alabanza a la Santísima Trinidad, según aquello: «Y nosotros te rogamos que admitas nuestras voces mezcladas con las suyas»[175].

191. Esto no quiere decir que la música y el canto moderno hayan de ser excluídos en absoluto del culto católico. Más aún, si no tienen ningún sabor profano, ni desdicen de la santidad del sitio o de la acción sagrada, ni nacen de un vano prurito de buscar algo raro y maravilloso, débenseles incluso abrir las puertas de nuestros templos, ya que pueden contribuir no poco a la esplendidez de los actos litúrgicos, a elevar más en alto los corazones y a nutrir una sincera devoción.

192. Os exhortamos también, venerables hermanos, a que os esmeréis en promover el canto popular religioso y su cumplida ejecución, llevada a cabo con la debida dignidad, cosa que puede servir para estimular y encender la fe y la piedad del pueblo cristiano. Suba al cielo el canto unísono

170 Suprema S. Cong. S. Officii, decretum d. d. 26 Maii 1937.
171 Cf. PIUS X, litt. apost. motu proprio, *Tra le sollecitudini*.
172 Cf. PIUS X, l.c.; PIUS XI, *Divini cultus* II 5.
173 PIUS XI, const. *Divini cultus* IX.
174 S. AUGUSTIN., *Serm.* 336 n.1.
175 *Missale rom.*, praefatio.

y majestuoso de nuestra multitud como el fragor del resonante mar[176], expresión armoniosa y vibrante de un mismo corazón y una misma alma[177], como corresponde a hermanos e hijos de un mismo Padre.

Sobre las artes en el culto litúrgico

193. Y lo dicho de la música téngase poco más o menos como dicho de las demás artes nobles, en especial de la arquitectura, escultura y pintura. Las imágenes y formas modernas, efecto de la adaptación a los materiales de su confección, no deben despreciarse ni prohibirse en general por meros prejuicios, sino que es del todo necesario que, adoptando un equilibrado término medio entre un servil realismo y un exagerado simbolismo, con la mira puesta más en el provecho de la comunidad cristiana que en el gusto y criterios personales de los artistas, tenga libre campo el arte moderno para que también él sirva dentro de la reverencia y decoro debidos a los sitios y actos litúrgicos, y así pueda unir su voz a aquel maravilloso cántico de gloria que los genios de la humanidad han entonado a la fe católica en el rodar de los siglos. Por otra parte, obligados por nuestra conciencia y oficio, nos sentimos precisados a tener que reprobar y condenar ciertas imágenes y formas últimamente introducidas por algunos, que, a su extravagancia y degeneración estética, unen el ofender claramente más de una vez al decoro, a la piedad y a la modestia cristiana, y ofenden el mismo sentimiento religioso; todo eso debe alejarse y desterrarse en absoluto de nuestras iglesias, «y en general todo lo que desdice de la santidad del lugar»[178].

194. Ateniéndonos, pues, diligentemente, venerables hermanos, a las normas y decretos de los Pontífices, iluminad y dirigid la mente y el espíritu de los artistas a los que se confíe hoy el encargo de restaurar o reconstruir tantos templos deshechos o devastados por el furor de la guerra; ojalá que puedan y quieran, bajo la inspiración de la religión, encontrar modos y motivos artísticos que respondan más digna y convenientemente a las exigencias del culto; así se obtendrá que las artes, como si viniesen del cielo, felizmente resplandezcan con serena luz, sean valiosísima aportación a la cultura humana y contribuyan a la gloria de Dios y santificación de las almas. Porque las artes están realmente conformes con la religión, cuando sirven «como nobles doncellas al culto divino»[179].

Fomento del espíritu de la liturgia

195. Pero todavía hay algo de mucha mayor importancia, venerables hermanos, que queremos recomendar con especial interés a vuestra diligencia y celo apostólico. Todo lo que se refiere al culto religioso externo tiene realmente su importancia; pero el alma de todo ello ha de ser que los cristianos vivan la vida de la liturgia, nutriendo y fomentando su inspiración sobrenatural.

196. Poned, pues, todo empeño en que el joven clero, al dedicarse a los estudios ascéticos, teológicos, jurídicos y pastorales, se forme también armónicamente de tal manera que entienda las ceremonias religiosas, perciba su majestad y belleza y aprenda con esmero las normas llamadas rúbricas; y ello no tan sólo por motivos culturales ni únicamente para que el seminarista a su tiempo pueda realizar los actos litúrgicos con el orden, el decoro y la dignidad debida, sino principalísimamente para que plasme su espíritu

[176] Cf. S. Ambros., *Hexameron* III 5.23.
[177] Cf. Act 4.32.
[178] C. I. C., can 1178.
[179] Pius XI, const. *Divini cultus.*

en la unión y contacto con Cristo Sacerdote y resulte así un santo ministro de santidad.

197. Ni debéis omitir el que con toda diligencia y con cuantos medios y maneras vuestra prudencia juzgare más aptos para el caso, se unan a este efecto las mentes y los corazones de vuestro clero y pueblo; y así el pueblo fiel participe tan activamente en la liturgia, que realmente sea una acción sagrada, en la que el sacerdote que atiende a la cura de almas en la parroquia a él confiada, unido a la comunidad de sus feligreses, rinda al Señor el debido culto.

POR LA FORMACIÓN DE ACÓLITOS

198. Para este fin será utilísimo escoger algunos niños piadosos, de todas las clases de la sociedad y bien instruídos, que con desinterés y buena voluntad sirvan devota y asiduamente al altar; misión que los padres, aunque sean de la más alta y más culta sociedad, deben tener a gran honra. Si algún sacerdote tomase a su cuidado y vigilancia el que estos jovencitos bien instruídos cumpliesen tal oficio con reverencia y constancia a las horas establecidas, no sería difícil que de este núcleo surgiesen nuevas vocaciones para el sacerdocio, ni se daría ocasión para que el clero—como ocurre demasiado aun en países muy católicos—se lamente de no hallar quienes respondan o ayuden en la celebración del augusto sacrificio.

POR LA ASISTENCIA A LA MISA

199. Trabajad sobre todo por obtener con vuestro diligentísimo celo que ninguno de vuestros fieles deje de asistir al sacrificio eucarístico; y para que saquen todos de él frutos más copiosos de salvación, no dejéis de exhortarlos encarecidamente a que participen en él con devoción de todas aquellas legítimas maneras arriba expuestas. Siendo el augusto sacrificio del altar el acto fundamental del culto divino, claro es que en él se ha de hallar necesariamente la fuente y el centro de la piedad cristiana. No creáis haber satisfecho completamente a vuestro celo apostólico en este punto, mientras no acudan vuestros feligreses en gran número al celestial banquete, que es «Sacramento de piedad, signo de unidad y vínculo de caridad» [180].

CON DISCURSOS, CURSOS Y SEMANAS SOBRE LA LITURGIA

200. Y para que el pueblo cristiano logre conseguir estos bienes sobrenaturales cada vez más copiosamente, esmeraos en instruirle sobre los tesoros de piedad que se hallan encerrados en la sagrada liturgia por medio de oportunas predicaciones; pero, sobre todo, con discursos y conferencias periódicas, con semanas de estudio y con otras semejantes industrias. Para el logro de este fin podéis tener ciertamente a vuestra disposición los miembros de la Acción Católica, dispuestos siempre a colaborar con la jerarquía para promover el reino de Jesucristo.

VIGILANCIA PARA QUE NO SE INTRODUZCAN ERRORES

201. Pero es absolutamente necesario que en todo esto estéis al mismo tiempo muy alerta, a fin de que no se introduzca el enemigo en el campo del Señor, para sembrar la cizaña en medio del trigo [181]; esto es, que no se infiltren en vuestra grey aquellos sutiles y perniciosos errores de un falso mis-

[180] Cf. S. AUGUSTIN., *Tract.* 26 in Io. 13.
[181] Cf. Mt 13,24-25.

ticismo y de un *quietismo* perjudicial, errores, como sabéis, ya antes por Nos condenados [182]; asimismo que no seduzca a las almas un cierto peligroso *humanismo*, ni se introduzca aquella falaz doctrina que bastardea la noción misma de la fe católica; ni, finalmente, un excesivo *arqueologismo* en materia litúrgica. Con la misma diligencia débese evitar que no se difundan las aberraciones de los que creen y enseñan falsamente que la naturaleza humana de Cristo glorificada habita realmente y con su continua presencia en los justificados, o también que una única e idéntica gracia une a Cristo con los miembros de su cuerpo.

Constancia ante las dificultades

202. No os arredren las dificultades que sobrevengan, ni decaiga un punto vuestra solicitud pastoral: «Sonad la trompeta en Sión..., convocad a junta, congregad el pueblo, purificad toda la gente, reunid los ancianos, haced venir los párvulos y los niños de pecho» [183] y procurad, con cuantos medios podáis, que en todas partes se multipliquen templos y altares para los cristianos, quienes, estando como miembros vivos unidos a su Cabeza divina, sean restaurados con la gracia de los sacramentos y, celebrando a una con El y por El el augusto sacrificio, ofrenden al Eterno Padre las debidas alabanzas.

EPILOGO

Resumen de la encíclica

203. Esto es, venerables hermanos, lo que os teníamos que participar. Nos ha movido a hacerlo el deseo de que los hijos nuestros y vuestros comprendan mejor y estimen en más el tesoro preciosísimo que se encierra en la sagrada liturgia, a saber: el sacrificio eucarístico, que representa y renueva el sacrificio de la cruz; los sacramentos, manantiales de la gracia y vida divinas, y el himno de alabanza que tierra y cielo elevan diariamente al Señor.

Esperanza de su fruto

204. De esperar es que estas nuestras exhortaciones estimularán a los tibios y recalcitrantes, no sólo a un estudio más intenso y exacto de la liturgia, sino también a traducir en la práctica de la vida su contenido sobrenatural, según aquello de San Pablo: «No apaguéis el Espíritu» [184].

Bajo la obediencia a los pastores

205. Y a aquellos a quienes cierto afán desmedido arrastra a las veces a hacer y decir cosas que, bien a pesar nuestro, Nos no podemos aprobar, les reiteramos el consejo de San Pablo: «Examinad, sí, todas las cosas y ateneos a lo bueno» [185]; y les amonestamos con ánimo paternal a que los principios con que deben regularse en su pensar y obrar no sean otros que los que se siguen de lo dispuesto por la inmaculada Esposa de Jesucristo y Madre de los santos.

206. Traemos también a la memoria de todos que es menester en abso-

[182] Litt. encycl. *Mystici Corporis.*
[183] Ioel 2,15-16.
[184] 1 Thess 5,10.
[185] Ibid., 5,21.

duto someterse con ánimo generoso y fiel a las prescripciones de los sagrados pastores, a quienes por derecho compete el oficio de regular toda la vida, en especial la espiritual de la Iglesia: «Obedeced a vuestros prelados y estadles sumisos, ya que ellos velan, como que han de dar cuenta de vuestras almas, para que lo hagan con alegría y no penando» [186].

Invocación y bendición

207. Dios, a quien adoramos y que «no... es autor de desorden, sino de paz» [187], nos otorgue benigno a todos el que participemos de la sagrada liturgia con una sola mente y un solo corazón en el destierro de aquí abajo, que no debe ser sino como una preparación y preludio de aquella otra liturgia del cielo, en la cual, como es de esperar, a una con la excelsa Madre de Dios y dulcísima Madre nuestra cantemos por fin: «Al que está sentado en el trono y al Cordero, bendición y honra y gloria y potestad por los siglos de los siglos» [188].

208. Con esta felicísima esperanza, a todos y a cada uno de vosotros, venerables hermanos, y a la grey cuya vigilancia os ha sido confiada, como auspicio de los dones divinos y como prenda de nuestra especial benevolencia, os damos con todo afecto nuestra apostólica bendición.

Dado en Castel Gandolfo, junto a Roma, el 20 de noviembre del año 1947, nono de nuestro pontificado.

Pío PP. XII

CARTA ENCICLICA «MUSICAE SACRAE DISCIPLINA»

SOBRE LA MUSICA SAGRADA

1. Hemos tenido siempre en gran estima la música sagrada y por eso nos ha parecido oportuno tratar ordenadamente esta materia por medio de esta carta encíclica, exponiendo al mismo tiempo con mayor amplitud algunas cuestiones que se han suscitado y discutido en los últimos decenios, para que así este arte tan noble y tan honroso ayude al mayor esplendor del culto divino y fomente más eficazmente la vida espiritual de los fieles. Al mismo tiempo queremos responder a los deseos que no pocos de vosotros, venerables hermanos, sabiamente nos habíais expuesto, y que eximios artistas de este arte liberal y preclaros cultivadores de la música sagrada también habían formulado en congresos celebrados sobre esta materia y, finalmente, los sugieren la experiencia de la vida pastoral y los progresos de la ciencia y de los estudios de este arte. De esta manera esperamos que las normas sabiamente promulgadas por San Pío X en aquel documento, que él mismo llamó con razón «código jurídico de la música sagrada» [1], queden de nuevo confirmadas e inculcadas, reciban nueva luz y se corro-

[186] Hebr. 13,17.
[187] 1 Cor 14,33
[188] Apoc 5,13

[1] Motu proprio *Tra le sollecitudini dell'ufficio pastorale*: «Acta Pii X», vol 1 p. 77

boren con nuevas razones. Adaptado así el arte ilustre de la música sagrada a las circunstancias actuales y en cierto modo enriquecido, estará en condiciones de responder cada vez mejor a su elevado fin.

I. *HISTORIA DEL CANTO SAGRADO*

2. Entre los muchos y grandes dones naturales con que Dios, en quien se halla la armonía de la perfecta concordia y la suma coherencia, ha enriquecido a los hombres, creados a su imagen y semejanza [2], se debe contar la música, la cual, como las demás artes liberales, se refiere a los gustos espirituales y al gozo del alma. De ella dijo con razón San Agustín: «La música, es decir, la ciencia y el arte de modular rectamente, como anunció de una cosa grande, ha sido concedida por la liberalidad de Dios a los mortales dotados de alma racional» [3].

En el Antiguo Testamento y en la Iglesia primitiva

3. No hay, pues, que maravillarse que el canto sagrado y el arte musical hayan sido empleados para dar brillo y esplendor a las ceremonias religiosas siempre y en todas partes, como consta de muchos documentos antiguos y modernos, aun entre los pueblos gentiles; y que principalmente se haya servido de este arte el culto del sumo y verdadero Dios ya desde los tiempos primitivos. El pueblo de Dios, librado milagrosamente del mar Rojo por el poder divino, cantó al Señor un himno de victoria; y María, hermana del caudillo Moisés, dotada de espíritu profético, cantó al son del tímpano acompañada del canto del pueblo [4]. Más tarde, cuando se llevaba el arca de Dios desde la casa de Obededom a la ciudad de David, el rey mismo «y todo Israel danzaban delante del Señor al son de toda clase de instrumentos hechos de madera, de cítaras, liras, tímpanos, sistros y timbales» [5]. El mismo rey David fijó las reglas de la música para el culto sagrado y el canto [6], reglas que al volver el pueblo del destierro se restablecieron de nuevo, guardándose después fielmente hasta la venida del divino Redentor. Y en la Iglesia fundada por el divino Redentor, ya desde el principio se usaba y tenía en honor el canto sagrado, como claramente lo expresa el apóstol San Pablo cuando escribe a los efesios: «Llenaos del Espíritu Santo recitando entre vosotros salmos e himnos y cantos espirituales» [7]; y que este uso de cantar salmos estuviese en vigor aun en las reuniones de los cristianos, lo indica él con estas palabras: «Cuando os reunís, algunos de vosotros cantan el salmo» [8]. Que sucediese lo mismo después de la edad apostólica, lo atestigua Plinio cuando escribe que los que habían renegado la fe afirman «que ésta era la sustancia de la culpa o error de que les acusaban: que solían reunirse en días determinados antes de la aurora para cantar un himno a Cristo como Dios» [9]. Estas palabras del procónsul romano de Bitinia muestran claramente que ni siquiera en tiempo de la persecución cesaba del todo la voz del canto de la Iglesia; esto lo confirma Tertuliano cuando narra que en la reunión de los cristianos «se leen las Escrituras, se cantan salmos, se tiene la catequesis» [10].

2 Cf. Gen 1,26.
3 *Epist.* 161, *De origine animae hominis* 1,2: PL 33,725.
4 Cf. Ex 15,1-20.
5 2 Sam 6,5.
6 Cf. 1 Par 23,5; 25,2-31.
7 Eph 5,18s; cf. Col 3,16.
8 1 Cor 14,26.
9 Plin., *Epist.* 10,96,7.
10 Cf. Tertull., *De anima* c.9: PL 2,701; et *Apol.* 39: PL 1,540.

Canto gregoriano

4. Restituídas a la Iglesia la libertad y la paz, abundan los testimonios de Padres y escritores eclesiásticos que confirman cómo estaban en uso casi cotidiano los salmos e himnos del culto litúrgico. Más aún: poco a poco se crearon nuevas formas de canto sagrado, se excogitaron nuevas especies de cantos cada vez más perfeccionados por las escuelas de canto, especialmente en Roma. Nuestro predecesor, de feliz memoria, San Gregorio Magno, según la tradición, recogió cuidadosamente cuanto había sido transmitido por los mayores y le dió una ordenación sabia, velando con leyes y normas oportunas por la pureza e integridad del canto sagrado. Poco a poco la modulación romana del canto, partiendo de la Ciudad Eterna, se fué introduciendo en otras regiones del Occidente, y no sólo se enriqueció de nuevas formas y melodías, sino que se introdujo una nueva especie de canto sagrado: el himno religioso, expresado a veces en lengua vulgar. El mismo canto eclesiástico, que del nombre de su restaurador, San Gregorio, comenzó a llamarse «gregoriano», a partir del siglo VIII o IX no fué sólo el que confirió esplendor al culto en casi todas las regiones de la Europa cristiana, habiéndose empezado a usar en las iglesias el instrumento músico llamado «órgano».

Canto polifónico

5. Desde el siglo IX se fué añadiendo paulatinamente a este canto coral el canto polifónico, cuya teoría y práctica se fué perfilando más y más en los siglos sucesivos, y adquirió, sobre todo en los siglos XV y XVI, admirable perfección gracias a la colaboración de artistas consumados. La Iglesia tuvo también siempre en grande honor este canto polifónico y con gusto lo admitió para dar mayor realce a los ritos sagrados en las mismas basílicas romanas y en las ceremonias pontificias. Su eficacia y esplendor se acrecentaron por el hecho de que a las de los cantores y del órgano se unió el sonido de otros instrumentos músicos.

Cuidados de la Iglesia por la pureza y esplendor de la música sagrada

6. De esta manera, por impulso y bajo los auspicios de la Iglesia, la ordenación de la música sagrada ha recorrido en el decurso de los siglos un largo camino, en el cual, aunque a veces con lentitud y dificultad, ha realizado paulatinamente progresos continuos: desde las sencillas e ingenuas melodías gregorianas, que, sin embargo, en su género son perfectísimas, hasta las grandiosas y magníficas obras de arte, en las que no sólo la voz humana, sino también el órgano y los demás instrumentos añaden dignidad, ornato y prodigiosa riqueza. El progreso de este arte musical, mientras demuestra claramente cuánto se ha preocupado la Iglesia por hacer cada vez más espléndido y grato al pueblo cristiano el culto divino, explica también, por otra parte, cómo en alguna ocasión la misma Iglesia haya tenido que impedir que se pasasen los justos límites y que, junto con el verdadero progreso, se infiltrase en la música sagrada, depravándola, algo de profano y ajeno al culto divino.

Contra los abusos

7. A este deber de solícita vigilancia fueron siempre fieles los Sumos Pontífices; y aun el concilio Tridentino proscribió sapientemente «aquellas músicas en las que, o en el órgano, o en el canto, se mezcla algo de sensual

e impuro»[11]. Para no citar a otros muchos papas, nuestro predecesor, de feliz memoria, Benedicto XIV, con carta encíclica del 19 de febrero de 1749, como preparación al año jubilar, con abundante doctrina y riqueza de argumentos exhortó de un modo particular a los obispos a que prohibiesen con todos los medios los no pocos abusos reprobables que indebidamente se habían introducido en la música sagrada[12]. Siguieron el mismo camino nuestros predecesores León XII, Pío VIII[13], Gregorio XVI, Pío IX, León XIII[14]. Con todo, se puede con razón afirmar que fué nuestro predecesor, de feliz memoria, San Pío X quien llevó a cabo la restauración y reforma orgánica de la música sagrada, volviendo a inculcar los principios y normas transmitidos por la antigüedad y ordenándolas oportunamente según las exigencias de los tiempos modernos[15]. En fin, como nuestro inmediato predecesor, Pío XI, de feliz memoria, con la constitución apostólica *Divini cultus sanctitatem*, del 20 de diciembre de 1929[16], así también Nos mismo, con la encíclica *Mediator Dei*, del 20 de noviembre de 1947, hemos ampliado y corroborado las prescripciones de los anteriores pontífices[17].

II. *LEYES FUNDAMENTALES DE LA MUSICA SAGRADA*

8. A nadie llamará la atención el hecho de que la Iglesia se interese tanto por la música sagrada. No se trata, en efecto, de dictar leyes de carácter estético o técnico respecto a la noble disciplina de la música; en cambio, es intención de la Iglesia el defenderla de cuanto pudiese rebajar su dignidad, siendo ella llamada a prestar servicio en un campo de tan gran importancia cual es el del culto divino.

El arte y la ley divina

9. En esto la música sacra no obedece a leyes y normas distintas de las que rigen en toda forma de arte religioso. Porque no ignoramos que en estos últimos años algunos artistas, con grave ofensa de la piedad cristiana, han osado introducir en las iglesias obras carentes de toda clase de inspiración religiosa y en abierta oposición aun con las justas reglas del arte. Ellos tratan de justificar esta deplorable conducta con argumentos especiosos que pretenden hacer derivar de la naturaleza y de la índole misma del arte. Porque van diciendo que la inspiración artística es libre y no es lícito sujetarla a leyes y normas ajenas al arte, ya sean éstas morales, ya religiosas, porque de ese modo se llegaría a lesionar gravemente la dignidad del arte y a dificultar con ataduras y obstáculos el curso libre de la acción del artista bajo el impulso sagrado del estro.

El arte por el arte

10. Con tales argumentos se ventila una cuestión sin duda grave y difícil, que pertenece a toda expresión de arte y a todo artista; cuestión que no se puede solucionar con argumentos tomados del arte y de la estética, sino que se debe examinar a la luz del supremo principio del fin último,

[11] Conc. Trid., sess.22: *Decretum de observandis et evitandis in celebratione missae.*
[12] Cf. Benedicti XIV litt. enc. *Annus qui*: «Opera omnia» (ed. Prati, vol.17,1 p.16).
[13] Cf. litt. apost. *Bonum est confiteri Domino*, d. d. 2 Aug. 1828; *Bullarium Romanum*, ed. Prati, ex Typ. Aldina, t.9 p.139s.
[14] Cf. *Acta Leonis XIII* vol.14 (1895) p.237-247; AAS 27 (1894) p.42-49.
[15] Cf. *Acta Pii X* vol.1 p.75-87; ASS 36 (1903-4) 329-339.389-395.
[16] Cf. AAS 21 (1929) p.33s.
[17] Cf. AAS 39 (1947) p.521-595.

regla sagrada e inviolable de todo hombre y de toda acción humana. El hombre, en efecto, se ordena a su fin último—que es Dios—en virtud de una ley absoluta y necesaria fundada en la infinita perfección de la naturaleza divina, de una manera tan plena y tan perfecta, que ni siquiera Dios podría eximir a alguno de observarla. Esta ley eterna e inmutable ordena que el hombre y todas sus acciones deben manifestar, para alabanza y gloria del Creador, la infinita perfección de Dios e imitarla en cuanto sea posible. Por eso el hombre, destinado por su naturaleza para este fin supremo, debe en sus obras conformarse al divino arquetipo y orientar en esta dirección todas sus facultades de alma y cuerpo, ordenándolas rectamente entre sí y desplegándolas, sujetándolas debidamente a la consecución del fin. Por lo tanto, también el arte y las obras artísticas han de juzgarse de acuerdo con su conformidad con el último fin del hombre; el arte ciertamente se ha de contar entre las manifestaciones más nobles del ingenio humano, ya que mira a expresar con obras humanas la infinita belleza de Dios, de la que es como un reflejo. Por eso el conocido dicho «el arte por el arte», con el cual, si se prescinde de aquel fin que se halla impreso en toda criatura, o se afirma erróneamente que el arte no tiene valor alguno, o infiere grave ofensa al mismo Dios, Creador y fin último. Mas la libertad del artista—que no significa un ímpetu ciego para obrar llevado por propio arbitrio o guiado por el deseo de novedades—, por el hecho de estar sujeta a la ley divina, no se encuentra coartada o suprimida, sino que más bien se ennoblece y perfecciona.

El arte sagrado y los artistas

11. Estos principios, que se deben aplicar a las creaciones de cualquier arte, es claro que también valen tratándose del arte religioso y sagrado. Más aún, el arte religioso es más propio de Dios y más a propósito para promover su alabanza y gloria, puesto que con sus obras no se propone otra cosa que llegar a las mentes de los fieles para llevarlas a Dios por medio del oído y de la vista. Así, pues, el artista que no profesa las verdades de la fe o se halla lejos de Dios en su modo de pensar y de obrar, de ninguna manera debe ejercitar el arte sagrado, ya que no tiene, por decirlo así, ese ojo interior con el cual puede ver lo que exigen la majestad y el culto de Dios; ni es de esperar que sus creaciones ajenas a la religión, que por otra parte muestran que es un hombre perito en su arte y dotado de cierta habilidad externa, sean capaces de inspirar esa piedad que dice bien con el templo de Dios y su santidad, y dignas, por tanto, de que sean admitidas en los lugares sagrados por la Iglesia, que es juez y guardiana de la vida religiosa.

12. Pero el artista que, estando firme en la fe, lleva una vida digna de un cristiano, impelido por el amor de Dios y empleando religiosamente las energías que el Creador le ha concedido, debe empeñarse muy de veras en expresar y proponer de manera tan hábil, agradable y graciosa, por medio del color, del sonido o de la línea, las verdades que cree y la piedad que cultiva, de tal suerte que esta expresión artística sea para él como un culto y religión con que encienda y estimule al pueblo para que profese la fe y practique la piedad. La Iglesia ha tenido y tendrá siempre en gran honor a estos artistas y les abrirá ampliamente las puertas de los templos, pues para ella es muy grata y no pequeña ayuda la que ellos le brindan con su arte e industria para ejercitar con más eficacia el ministerio apostólico.

La música sagrada, al servicio de la liturgia

13. La música sagrada, en verdad, está más estrecha y santamente unida a estas normas y leyes del arte, puesto que se allega más cerca al culto divino que las demás artes liberales, como la arquitectura, la pintura y la escultura. Dichas artes ponen su empeño en preparar una mansión digna a los ritos divinos, al par que ésta halla su expresión en las mismas ceremonias sagradas y oficios divinos. Por esta razón, la Iglesia debe tener sumo cuidado en alejar de la música, que es como la sierva de la liturgia, todo lo que desdice del culto divino o impide a los fieles que alcen sus mentes a Dios.

14. Porque la dignidad de la música sagrada y su altísimo propósito estriban en que con sus hermosas modulaciones embellece y adorna las voces, ya del sacerdote que ofrece, ya del pueblo cristiano que canta alabanzas al Altísimo, y eleva a Dios los espíritus de los asistentes como por una fuerza y virtud innata y hace más vivas y fervorosas las preces litúrgicas de la comunidad cristiana para que pueda con más fuerza, intensidad y eficacia elevar sus alabanzas y súplicas al Dios Trino y Uno. Gracias a la música sagrada se acrece el honor que la Iglesia, unida con Cristo, su Cabeza, tributa a Dios; se aumenta también el fruto que los fieles sacan de la sagrada liturgia movidos por la música religiosa, fruto que se manifiesta en su vida y costumbres dignas de un cristiano, como lo enseña la experiencia de todos los días y se halla confirmado por muchos testimonios antiguos y recientes de la literatura. San Agustín, hablando de «los cantos que se ejecutan con voz clara y modulada», dice: «Juzgo que aquellas palabras de la Sagrada Escritura más religiosa y fervorosamente excitan nuestras mentes a piedad y devoción cantándose con aquella destreza y suavidad que si se cantaran de otro modo, y que todos los afectos de nuestra alma tienen, respectivamente, sus correspondencias con el tono de la voz y canto, con cuya oculta especie de familiaridad se excitan y despiertan» [18].

15. De donde se puede fácilmente concluir que la dignidad y valor de la música sagrada serán tanto mayores cuanto más se acercan al acto supremo del culto cristiano, cual es el sacrificio eucarístico del altar. Pues ninguna acción más excelsa, ninguna más sublime puede ejercitar la música que la de acompañar con la suavidad de los sonidos al sacerdote que ofrece la divina víctima y la de asociarse con alegría al diálogo que el sacerdote entabla con el pueblo, ennobleciendo con su arte la acción sagrada que se cumple en el altar. Junto con este excelso ministerio, ejercita la música el de realzar y acompañar otras ceremonias litúrgicas, como la recitación del oficio divino en el coro. Dicha música «litúrgica» es acreedora a que se le rinda sumo honor y suma alabanza.

La música religiosa

16. Con todo, es mucho de estimar el género de música, que, si bien no sirve principalmente para la liturgia sagrada, sin embargo, por su contenido y finalidad es de grande ayuda para la religión, y con toda razón lleva el nombre de música «religiosa».

Canto religioso popular

17. Pero esta clase de música sagrada, llamada «popular», que tuvo su origen en la Iglesia y que felizmente prosperó bajo sus auspicios, como lo enseña la experiencia, puede ejercer un grande y saludable influjo, sea

[18] S. Agustín., *Confess.* l.10 c.33: PL 32,799s.

que tenga lugar en los templos para los actos y ceremonias no litúrgicas, como fuera de los recintos sagrados para contribuir al esplendor de varias solemnidades y fiestas. Porque las melodías de dichos cantos, que por lo común están compuestos en lengua vulgar, se graban en la memoria casi sin ningún esfuerzo y trabajo, y a una con las melodías se van imprimiendo en la mente la letra y las ideas, que se comprenden y fijan cada vez más hondamente. Así que aun los niños y niñas, que aprenden estos cantos sagrados en temprana edad, reciben una ayuda extraordinaria para conocer las verdades de la fe, gustarlas y guardarlas en la memoria, siendo esto de gran provecho para el ministerio de la catequesis. A los adolescentes y adultos les ofrecen estos cantos religiosos un deleite puro y casto, al par que les recrean en el ánimo, y dan a las asambleas y reuniones más solemnes una cierta majestad religiosa; más aún, llevan a las mismas familias cristianas alegría santa, suave consuelo y provecho espiritual. De aquí que la música religiosa popular ayuda grandemente al apostolado católico, y, por lo tanto, ha de cultivarse y fomentarse con todo cuidado.

Apostolado musical

18. Al poner de relieve el valor múltiple de la música y su eficacia apostólica, hemos querido expresar algo que será, sin duda, de mucho gozo y consuelo para cuantos en una o en otra forma se han consagrado a ejercitarla y cultivarla. Porque todos los que componen música, según su talento artístico, o la dirigen, o la expresan con la voz, o la ejecutan por medio de un instrumento músico, sin duda alguna realizan un verdadero y genuino apostolado y son acreedores a los premios y honores de los apóstoles, que abundantemente dará a cada uno Cristo Nuestro Señor por el fiel cumplimiento de su oficio. Tengan, pues, en grande estima esta su profesión, por la que son no solamente artistas y maestros de arte, sino servidores de Cristo Nuestro Señor y sus colaboradores en el apostolado, y acuérdense de profesar en su vida y en sus costumbres esta alta dignidad del oficio que ejercitan.

III. *GENEROS Y CUALIDADES DE LA MUSICA SAGRADA*

19. Siendo tan grandes la dignidad y la eficacia del canto religioso, como queda dicho, es sumamente necesario elaborar con solícito empeño y cuidado la estructura de todas sus partes para que felizmente pueda producir sus frutos saludables.

20. Ante todo es necesario que el canto y la música sagrada, que más de cerca están vinculados al culto litúrgico de la Iglesia, consigan el fin excelso que se proponen. Porque esta música—como ya lo advertía sabiamente nuestro predecesor San Pío X—«debe poseer las cualidades propias de la liturgia: en primer lugar, la santidad y la bondad de la forma, de donde dimanará otra característica suya: la universalidad» [19].

El canto gregoriano, modelo supremo de toda música sagrada

21. La música debe ser *santa*. No debe admitir nada que tenga sabor profano ni permitir que éste se insinúe en las melodías con que viene presentada. Por esta santidad descuella egregiamente el canto gregoriano, que a lo largo de tantos siglos viene usándose en la Iglesia y puede decirse que es como su patrimonio. En efecto, este canto, por su íntima conexión de

[19] Acta Pii X, l.c., p.75.

la melodía con las palabras del texto sagrado, no sólo se ajusta perfectísimamente con ellas, sino también como que interpreta su fuerza y eficacia y destila suavidad en las almas de los oyentes; y esto lo logra con melodías llanas ciertamente y sencillas, pero de inspiración artística tan sublime y tan santa, que excita en todos una sincera admiración y constituye una como fuente inagotable de la que sacan nuevas armonías los mismos artistas y compositores de música sagrada. Conservar cuidadosamente este precioso tesoro del sagrado canto gregoriano y proporcionarlo abundantemente al pueblo cristiano corresponde a aquellos en cuyas manos Cristo Nuestro Señor puso las riquezas de su Iglesia para que las guardasen y administrasen. Por eso, lo que nuestros predecesores San Pío X, que con razón se llama restaurador del canto gregoriano [20], y Pío XI [21] sabiamente ordenaron e inculcaron, también Nos, reconociendo las excelentes cualidades que adornan al genuino canto gregoriano, deseamos y prescribimos que se lleve a efecto; a saber, que en la ejecución de los sagrados ritos litúrgicos este canto sagrado se use con gran amplitud y se procure con suma diligencia que se ejecute exacta, digna y piadosamente. Y si, por las fiestas recientemente introducidas, se han de componer nuevos cantos, compositores bien acreditados procedan de modo que se observen fielmente las leyes propias del verdadero canto gregoriano y las nuevas composiciones, por su fuerza y su pureza, corran parejas con las antiguas.

22. Si estas prescripciones se cumplen en toda su plenitud, también se logrará debidamente la segunda propiedad de la música sagrada, que es la de ofrecer *una obra verdaderamente artística;* y si en los templos católicos de todo el orbe de la tierra el canto gregoriano resuena incorrupto y puro éste, al igual de la sagrada liturgia romana, ostentará la nota de *universalidad*, de suerte que los fieles, dondequiera que se hallen, percibirán cantos que les son conocidos y como propios, y experimentarán con gran contento del alma la admirable unidad de la Iglesia. Esta es una de las principales razones por las cuales la Iglesia tanto desea que las palabras del canto gregoriano se adapten lo más posible a las palabras latinas de la sagrada liturgia.

Permisión de cánticos en lengua vulgar

23. No ignoramos, en verdad, que la misma Sede Apostólica, por graves razones, ha concedido en este punto algunas excepciones netamente definidas; pero queremos que de ninguna manera se amplíen o propaguen y que, sin el debido permiso de la misma Santa Sede, se extiendan a otras regiones. Más aún, el ordinario del lugar y demás sagrados pastores cuidadosamente procuren que, aun donde se permite hacer uso de tales concesiones, los fieles aprendan desde la niñez las melodías gregorianas más fáciles y más usadas, y que las sepan usar también en los sagrados ritos litúrgicos, de modo que aun en esto resplandezcan cada vez más la unidad y universalidad de la Iglesia.

24. Sin embargo, donde una costumbre secular o inmemorial lleva consigo que en el solemne sacrificio eucarístico, después de cantar en latín las sagradas palabras litúrgicas, se entreveren algunos cánticos populares en lengua vulgar, el ordinario del lugar podrá permitirlo «si, atendidas las circunstancias de lugar y de personas, juzga que no se puede desterrar

[20] Carta al card. Respighi, *Acta Pii X*, l.c., 68-74; v. p.738; ASS 36 (1903-04) p.325-329.305-308.

[21] Pius XI, const. apost. *Divini cultus:* AAS 21 (1929) p.338.

prudentemente dicha costumbre»[22], quedando, sin embargo, en pie la ley que manda que no se canten en lengua vulgar las mismas palabras litúrgicas, como antes se dijo.

EXPLICACIÓN DE LOS TEXTOS LITÚRGICOS A LOS FIELES

25. Para que los cantores y el pueblo cristiano entiendan el significado y la conexión de las palabras litúrgicas con las expresiones musicales, nos place repetir la exhortación que los Padres del concilio Tridentino hicieron sobre todo «a los pastores y a cuantos tienen cura de almas, a que frecuentemente, durante la celebración de las misas, expongan por sí o por otros algo de lo que se lee en la misa y a que declaren alguno de los misterios que se encierran en este sacrificio, sobre todo los domingos y días festivos»[23]; y a que esto principalmente lo hagan cuando se da la catequesis al pueblo cristiano. En nuestros días, esto se podrá hacer con mayor facilidad y expedición que en los siglos pasados, porque las palabras de la liturgia traducidas al lenguaje vulgar y sus explicaciones se encuentran en libros y libritos manuales, que, como compuestos en casi todas las naciones por escritores competentes, pueden ayudar eficazmente e ilustrar a los fieles para que también ellos entiendan y en cierto modo participen en lo que los sagrados ministros expresan en lengua latina.

CANTOS LITÚRGICOS EN LOS DIVERSOS RITOS

26. Es obvio pensar que cuanto hemos expuesto brevemente acerca del canto gregoriano se refiere principalmente al rito romano latino de la Iglesia; pero proporcionalmente se puede acomodar también a los cantos litúrgicos de los demás ritos, ya de los pueblos occidentales, como el ambrosiano, galicano, mozárabe; ya de los varios ritos orientales. Puesto que todos ellos, como demuestran la admirable riqueza de la Iglesia en las acciones litúrgicas y en las fórmulas de las oraciones, así también cada uno conserva en su propio canto litúrgico preciosos tesoros, que conviene custodiar y preservar no sólo de la ruina, sino aun de cualquier deterioro o deformación. Entre los antiquísimos y valiosísimos monumentos de música sagrada, ocupan sin duda un lugar preeminente los cantos litúrgicos de varios ritos orientales, cuyas modulaciones sirvieron muchísimo para formar las melodías de la misma Iglesia occidental, con las variaciones sugeridas por la índole propia de la liturgia latina. Nuestro deseo es que la selección de cantos sagrados de los ritos orientales—en la que diligentemente trabaja el Pontificio Instituto de Estudios Orientales con la cooperación del Pontificio Instituto de Música Sagrada—obtenga éxito próspero en lo tocante a la doctrina y al uso, de suerte que los alumnos pertenecientes a los ritos orientales de la Iglesia, perfectamente educados aun en el canto sagrado, cuando reciban el ministerio sacerdotal, puedan también de este modo contribuir poderosamente a aumentar la hermosura de la casa de Dios.

POLIFONÍA SAGRADA

27. No es nuestro intento, al exponer estas ideas en alabanza y recomendación del canto gregoriano, desterrar de los ritos de la Iglesia la polifonía sagrada, ya que ésta, si va hermoseada con las debidas propiedades, puede ayudar de una manera insigne a la magnificencia del culto divino y

[22] *Codex Iuris Canonici* can.5.
[23] Conc. Trid., sess.22, *De sacrificio missae* c.8.

a excitar piadosos afectos en las almas de los fieles. Nadie ciertamente ignora que muchos de los cantos polifónicos, compuestos principalmente en el siglo XVI, se distinguen por tal pureza de arte y tal grandeza de composición, que absolutamente deben considerarse como dignos de acompañar y como ilustrar los sagrados ritos de la Iglesia. Si el genuino arte polifónico, con el correr de los siglos, poco á poco ha decaído y no pocas veces se le han mezclado elementos profanos, en los ultimos decenios, gracias al incansable empeño de maestros competentes, puede decirse que ha logrado una feliz restauración, ya que las obras de los antiguos artistas se investigan con ardor y se proponen a la imitación y emulación de los modernos compositores.

28. De aquí proviene que en las basílicas, catedrales y templos de las familias religiosas se puedan ejecutar con decoro del sagrado rito aquellas magníficas obras de los antiguos maestros junto a las composiciones polifónicas de autores recientes; más aún: en iglesias más pequeñas sabemos que no raras veces se ejecutan cantos polifónicos sencillos, pero sinceramente artísticos y dignos. La Iglesia ampara con su favor todos estos intentos; pues, como decía nuestro predecesor, de imborrable memoria, San Pío X, ella «cultivó sin cesar el progreso de las artes y lo favoreció, admitiendo para el uso religioso cuanto de bueno y hermoso inventó el genio humano a lo largo de los siglos, sin más restricción que las leyes litúrgicas» [24]. Estas leyes advierten que en asunto tan grave se vigile con toda prudencia y cuidado, a fin de que no se lleven al templo cantos polifónicos que por cierta especie de modulación exuberante e hinchada oscurezcan con su exceso las palabras sagradas de la liturgia, o interrumpan la acción del rito divino, o, finalmente, sobrepasan, no sin desdoro del sagrado culto, la pericia y posibilidad de los cantores.

Organo e instrumentos músicos

29. Estas normas hay que aplicarlas también al uso del órgano y de los demás instrumentos de música. Entre los que pueden tener entrada en las iglesias, el primer puesto lo ocupa con razón el órgano, pues se acomoda perfectamente a los cánticos y ritos sagrados, comunica un notable esplendor y una particular magnificencia a las ceremonias de la Iglesia, conmueve las almas de los fieles con la grandiosidad y dulzura de sus sonidos, llena el corazón de una alegría casi celestial y lo eleva con vehemencia hacia Dios y los bienes sobrenaturales.

30. Pero, además del órgano, hay otros instrumentos que pueden ayudar eficazmente a conseguir el fin de la música sagrada, con tal que no tengan nada de profano, estridente o estrepitoso, que desdiga de la función sagrada o de la seriedad del lugar. Sobresalen los instrumentos de arco, que, tanto solos como acompañados de otros instrumentos o del órgano, tienen un poder extraordinario para expresar los sentimientos, ya tristes, ya alegres. Por lo demás, sobre las melodías musicales casi inseparables del culto católico, ya hablamos Nos mismo clara y terminantemente en la encíclica *Mediator Dei*. «Más aún, si no tienen nada que sea profano o indigno de la santidad del lugar o de la función litúrgica y no van buscando lo maravilloso o insólito, déseles entrada franca en nuestras iglesias, porque pueden contribuir no poco al esplendor de los sagrados ritos, a levantar la mente a las cosas de arriba y a fomentar la verdadera piedad del alma» [25]. Sin embargo, apenas es necesario advertir que, donde falten los medios

24 Acta Pii X, l.c., p.80.
25 AAS 39 (1947) p.590.

o la habilidad competente, es preferible abstenerse de tales esfuerzos que producir una obra indigna del culto divino y de las reuniones sagradas.

Cánticos religiosos populares

31. Además de esta música, más íntimamente relacionada con la sagrada liturgia de la Iglesia, existen—como decíamos antes—los cánticos religiosos populares, de ordinario en lengua vulgar. Aunque nacidos del mismo canto litúrgico, como se adaptan más a la mentalidad y a los sentimientos de cada pueblo, se diferencian no poco unos de otros, según la índole diversa de los pueblos y las regiones. Para que estos cánticos produzcan fruto y provecho espiritual en el pueblo cristiano es necesario que se conformen completamente con la doctrina de la fe católica, la propongan y expliquen rectamente, empleen un lenguaje comprensible y una melodía sencilla, eviten el flujo vano de palabras y, finalmente, que, aun siendo breves y fáciles, presenten una cierta dignidad y gravedad religiosa. Cánticos sagrados de este tipo, nacidos de lo más íntimo del alma popular, mueven sumamente los sentimientos del alma y excitan los afectos piadosos; y, al ser cantados en los actos religiosos por todo el pueblo como con una sola voz, levantan con grande eficacia las almas de los fieles a las cosas del cielo. Por eso, aunque hemos escrito antes que no se deben emplear durante las misas cantadas solemnes sin permiso especial de la Santa Sede, con todo, en las misas rezadas pueden ayudar mucho a que los fieles no asistan al santo sacrificio como espectadores mudos e inactivos, sino acompañen la sagrada acción con su espíritu y con su voz y unan su piedad a las oraciones del sacerdote, con tal de que esos cánticos se adapten a las diversas partes de la misa, como con grande gozo sabemos que se hace ya en muchas regiones del orbe católico.

32. En las funciones no plenamente litúrgicas, tales cánticos religiosos, si gozan de las cualidades que hemos descrito arriba, pueden contribuir maravillosamente para atraer con provecho al pueblo cristiano, instruirlo, infundirle una piedad sincera y llenarlo de santa alegría; y eso, tanto dentro del recinto sagrado como fuera, sobre todo en las procesiones y peregrinaciones a imágenes sagradas, lo mismo que en los congresos religiosos nacionales e internacionales. Pueden también ser singularmente útiles para la educación de los niños en las verdades católicas y para las agrupaciones juveniles y las reuniones de las asociaciones piadosas, como la experiencia más de una vez ha hecho manifiesto.

Cantorales

33. Por lo cual, no podemos menos de exhortaros ahincadamente, venerables hermanos, a que promováis este canto religioso popular con el mayor cuidado y diligencia. No os faltarán peritos que, si ya no se ha hecho antes, recojan oportunamente tales cánticos y los reúnan en un volumen, a fin de que los fieles los puedan aprender más fácilmente, cantar con más expedición y retener más fijos en la memoria. Los que se dedican a la educación de los niños, no dejen de usar debidamente estos medios tan eficaces; y los directores de la juventud católica empléenlo asimismo con discreción en el desempeño de su importantísimo oficio. Así es de esperar que afortunadamente se obtenga también lo que todos desean, a saber, que se destierren aquellas otras canciones profanas que, o por lo enervante de la modulación, o por la letra voluptuosa y lasciva que muchas veces las acompaña, suelen constituir un peligro para los cristianos, especialmente para

los jóvenes; y cedan el puesto a estos cánticos, que proporcionan un goce casto y puro y juntamente sirven para nutrir y aumentar la fe y la piedad. Así sucederá que el pueblo cristiano comience a entonar aquí en la tierra aquel himno que cantará eternamente en el cielo: «Al que está sentado en el trono y al Cordero, bendición y honra y gloria y potestad por los siglos de los siglos» [26].

El canto religioso en tierras de misiones

34. Lo hasta aquí expuesto se aplica principalmente a aquellos pueblos de la Iglesia en los que la religión católica ha sido ya establecida firmemente. En los países de misiones no es posible llevar a la práctica exactamente cada una de estas normas, mientras no crezca suficientemente el número de los cristianos, se construyan templos más capaces, los hijos de los cristianos acudan regularmente a las escuelas fundadas por la Iglesia y el número de sacerdotes corresponda a las necesidades. Sin embargo, exhortamos instantemente a los obreros apostólicos que trabajan con celo en aquellas vastas porciones de la viña del Señor a que, entre las graves preocupaciones de su cargo, presten también atención a este punto. Muchos de los pueblos confiados a la labor de los misioneros tienen una afición maravillosa a la música y realzan con el canto sagrado las ceremonias del culto idolátrico. No es prudente, por tanto, que los heraldos de Cristo, verdadero Dios, menosprecien y descuiden en ninguna manera este medio tan eficaz de apostolado. Promuevan, pues, de buena gana, en su ministerio apostólico, los mensajeros del Evangelio en las naciones paganas, este amor al canto religioso, que fomentan en sí las personas encomendadas a su cuidado, a fin de que aquellos pueblos puedan oponer a sus cánticos religiosos, no raras veces admirados aun por las naciones civilizadas, otros semejantes himnos sagrados cristianos, con los cuales, en la lengua y con las melodías a ellos familiares, canten las verdades de la fe, la vida de Jesucristo y las alabanzas de la Santísima Virgen y de los santos.

35. Recuerden también los mismos misioneros que desde antiguo la Iglesia católica, cuando enviaba los heraldos del Evangelio a las regiones aún no iluminadas por los rayos de la fe, junto con los ritos sagrados, procuraba mandar también los cánticos litúrgicos, entre otros las melodías gregorianas, a fin de que los pueblos que había que traer a la fe, cautivados por la suavidad de la música, se resolviesen más fácilmente a abrazar las verdades de la religión cristiana.

IV. *NORMAS PRACTICAS*

36. Para que surta, venerables hermanos, el efecto deseado todo lo que, siguiendo las huellas de nuestros predecesores, hemos recomendado y ordenado en esta carta encíclica, usad sagazmente de todos aquellos medios que os ofrecen de consuno la excelsa dignidad que Cristo Señor os ha conferido y la Iglesia os ha confiado, los cuales, como la experiencia enseña, se emplean con gran fruto en muchos templos del orbe cristiano.

«Scholae cantorum» y coros mixtos

37. Y en primer lugar, que en la iglesia catedral y en los mayores templos de vuestra jurisdicción, permitiéndolo las circunstancias, haya una escogida *Schola cantorum*, que sirva de modelo y acicate para cultivar y

[26] Apoc 5,13.

perfeccionar con celo el canto sagrado. Donde no se pudiera tener una *Schola cantorum*, o no se hallare competente número de *niños cantores*, se permite que «tanto los hombres como las mujeres y las jóvenes, en lugar exclusivamente dedicado a esto, fuera del presbiterio, puedan cantar los textos litúrgicos, con tal que los hombres estén separados absolutamente de las mujeres y jóvenes, evitando todo inconveniente, y gravando la conciencia de los ordinarios en esta materia» [27].

La música sagrada en los seminarios y colegios religiosos

38. Débese proveer con gran solicitud a que todos los que aspiran a las sagradas órdenes en vuestros seminarios y en los institutos misioneros y religiosos se formen diligentemente en el conocimiento y uso de la música sagrada y del canto gregoriano, mediante profesores excelentes en el arte, los cuales aprecien grandemente los usos y costumbres de nuestros mayores y sean fieles en todo a los preceptos y normas de la Santa Sede.

39. Si se descubriese entre los alumnos del seminario o colegio religioso alguno que se distinguiese especialmente por su aptitud y amor al arte musical, no descuiden de advertir de ello al prelado los superiores del seminario y directores del colegio, para darle ocasión de perfeccionar sus cualidades, enviándolo, sea al Pontificio Instituto de Música Sagrada de Roma o a otra escuela de dicha disciplina, con tal que el sujeto se halle dotado de virtud y buenas costumbres que induzcan a esperar llegue a ser un excelente sacerdote.

Vigilancia sobre la música sagrada

40. Han de procurar también los ordinarios y superiores religiosos tener alguno del cual se puedan valer en materia tan importante, a la cual no pueden por sí mismos, entre el cúmulo de los negocios, dedicar sus atenciones. Gran cosa sería si en el Consejo diocesano de Arte Cristiana se hallare alguno perito en música y canto sagrado, que pueda vigilar sobre lo que se hace en la diócesis y comunicar al ordinario de lo hecho y de lo que se debe aún hacer, y de él reciba la dirección y la autoridad y la ponga en ejecución. Si, por fortuna, en alguna diócesis se encuentra ya algún instituto o corporación establecida para el fomento de la música sagrada elogiado y recomendado por los Sumos Pontífices, el ordinario podrá, según su prudencia, servirse de él en el cumplimiento de su cargo.

Protección de los institutos de música sagrada

41. Promoved y ayudad, venerables hermanos, con vuestra protección estos institutos píamente fundados para educar al pueblo en la música sagrada o para perfeccionar más particularmente dicho arte, y que mucho pueden contribuir con sus palabras y ejemplos al adelantamiento del canto religioso; pues así, gozando de vitalidad y poseyendo excelentes y aptos profesores, podrán promover en toda la diócesis el conocimiento, amor y uso de audiciones de música sagrada y conciertos religiosos, en armonía con las leyes eclesiásticas y obediencia completa a la Santa Sede.

[27] Decr. S. Rit. Congr., n.3964.4201.4231.

EXHORTACION FINAL

42. Después de haber tratado largamente de esta materia movidos de paternal solicitud, Nos confiamos seguramente que vosotros, venerables hermanos, dediquéis todo vuestro celo pastoral a esta arte sagrada, que tanto sirve para celebrar con dignidad y magnificencia el culto divino. Esperamos que todos los que en la Iglesia, siguiendo vuestra inspiración, fomentan y dirigen el arte musical, recibirán un nuevo impulso para promover con nuevo ardor e intensidad este excelente género de apostolado. Así sucederá, lo deseamos, que esta arte notabilísima, tenida en tanta estima en la Iglesia en todos los tiempos, también en los nuestros se cultivará y perfeccionará hasta los esplendores genuinos de santidad y de belleza; y de parte suya felizmente suceda que los hijos de la Iglesia con robusta fe, esperanza firme y ardiente caridad rendirán a Dios uno y trino, en los sagrados templos, el debido tributo de alabanza, traducido de una manera digna y en una suave armonía; más aún: que aun fuera de los templos sagrados en las familias y sociedades cristianas se efectúe lo que decía San Cipriano a Donato: «Resuenen los salmos durante la sobria refección; con tu memoria tenaz y agradable voz acomete esta empresa; mejor educarás a tus carísimos con audiciones espirituales y con armonía religiosa dulce a los oídos» [28].

43. Confiando que estas nuestras exhortaciones han de producir abundantes y alegres frutos, a vosotros, venerables hermanos, y a todos y a cada uno de los confiados a vuestro celo, en particular a aquellos que, secundando nuestros deseos, promueven la música sagrada, impartimos con efusiva caridad la bendición apostólica, testimonio de nuestra voluntad y prenda de celestes dones.

44. Dado en Roma, en San Pedro, el día 25 de diciembre, en la fiesta de la Natividad de Nuestro Señor Jesucristo, año 1955, de nuestro pontificado decimoséptimo.

Pío PP. XII

INSTRUCCION DE LA S. C. DE RITOS SOBRE LA MUSICA Y LITURGIA SAGRADAS

Los Sumos Pontífices de nuestra época han publicado tres documentos importantísimos sobre la música sagrada: el «motu proprio» de San Pío X *Tra le sollecitudini*, de 22 de noviembre de 1903; la constitución apostólica de Pío XI, de feliz memoria, *Divini cultus*, de 20 de diciembre de 1928; finalmente, la encíclica *Musicae sacrae disciplina*, de Pío XII, de 25 de diciembre de 1955; existen también otros documentos pontificios de menor importancia y decretos de esta Sagrada Congregación de Ritos que regulan muchas cuestiones referentes a la música sagrada.

A nadie escapa que entre la música sagrada y la liturgia existen, por su misma naturaleza, vínculos tan estrechos, que no se puede fácilmente reglamentar una descuidando la otra. En realidad, en los documentos pontificios antes mencionados y en los decretos de la Sagrada Congregación de Ritos se trata a la vez de la música sagrada y de la liturgia.

28 S. CYPRIANI, *Epist. ad Donatum* (epist.1 n.16): PL 4,227.

El Soberano Pontífice Pío XII, antes de la encíclica sobre la música sagrada, había publicado otra, de interés excepcional, sobre la liturgia: la encíclica *Mediator Dei*, de 20 de noviembre de 1947, en la que la doctrina litúrgica y las necesidades de la pastoral aparecen expuestas de modo admirablemente coordinado. Por todo ello, ha parecido muy oportuno reunir los principales capítulos de estos documentos que tratan de la liturgia y de la música sagrada, así como de su valor pastoral, declarándolos al detalle en una *instrucción* particular, de tal manera que se pueda aplicar con mayor facilidad y seguridad lo que se expone en los expresados documentos.

Por lo cual se confió la redacción de esta instrucción a varones expertos en materia de música sagrada y a la Comisión Pontificia para la Restauración general de la Liturgia.

Todo el contenido de la instrucción se halla resumido en el siguiente índice:

Sentadas, pues, algunas nociones generales (c.1), se dan reglas, generales también, sobre el uso de la música sagrada en la liturgia (c.2); puestas estas

bases, se explica todo el tema en el capítulo 3; en cada uno de los párrafos de este capítulo se establecen, en primer lugar, algunos principios importantes, de los que fácilmente derivan después las normas especiales.

CAPÍTULO I

NOCIONES GENERALES

1. «La liturgia sagrada es el culto público integral del Cuerpo místico de Jesucristo, es decir, de la Cabeza y de sus miembros». [1] De ahí que son *acciones litúrgicas* aquellos actos sagrados que, por institución de Jesucristo o de la Iglesia y en su nombre, son realizados por personas legítimamente designadas para este fin, en conformidad con los libros litúrgicos aprobados por la Santa Sede, para dar a Dios, a los santos y a los beatos el culto que les es debido (can. 1256); las demás acciones sagradas que se realizan en una iglesia o fuera de ellas, con o sin sacerdote que las presencie o las dirija, se llaman *ejercicios piadosos*.

2. El santo sacrificio de la misa es un acto de culto público tributado a Dios en nombre de Cristo y de la Iglesia, cualquiera que sea el lugar o el modo de su celebración. Se debe, por lo tanto, evitar la expresión *misa privada*.

3. Hay dos clases de misas: la misa con canto y la misa leída (o *rezada*).

Se llama misa con canto si el sacerdote celebrante canta, efectivamente, las partes que, según las rúbricas, han de ser por él cantadas; si no, se llama leída (o rezada).

Si la misa con canto se celebra con la asistencia de ministros *sagrados*, se llama misa *solemne;* si se celebra sin ministros sagrados, se llama misa *cantada*.

4. Por música sagrada se entiende aquí:

a) El canto gregoriano.
b) La polifonía sagrada.
c) La música sagrada moderna.
d) La música sagrada para órgano.
e) El canto popular religioso.
f) La música religiosa.

5. El canto *gregoriano*, utilizado en las *acciones litúrgicas*, es el canto sagrado de la Iglesia romana, que, santa y fielmente cultivado y ordenado, o, en épocas más recientes, modulado según los documentos de la antigua tradición, se halla recogido en los libros aprobados por la Santa Sede para, según su uso antiguo y venerable, ser empleado en la liturgia. La naturaleza del canto gregoriano no exige que sea acompañado por el órgano u otro instrumento musical.

6. Por *polifonía sagrada* se entiende el canto a varias voces y sin acompañamiento de instrumento musical, que, nacido de los coros gregorianos, comenzó a ser empleado en la Iglesia latina durante la Edad Media. Su mejor autor fué, en la segunda mitad del siglo XVI, Juan Pedro Luis de Palestrina (1525-1594), siendo todavía cultivado por notables maestros de este arte.

7. La *música sagrada moderna* es la música a varias voces que no excluye los instrumentos musicales, creada recientemente teniendo en cuenta los progresos del arte musical. Estando directamente destinada a un uso litúr-

[1] Enc. *Mediator Dei*, 20 noviembre 1947: AAS 39 (1947) 528-529.

gico, es necesario que despierte sentimientos de piedad y avive el espíritu religioso, y sólo bajo esta condición es aceptada en la liturgia.

8. La *música sagrada para órgano* es la música compuesta únicamente para el órgano, que, después de la época en que el órgano de tubos se convirtió en un instrumento musical bien adaptado, fué abundantemente cultivada por ilustres maestros y que, si se observan fielmente las leyes de la música sagrada, puede contribuir en gran medida a solemnizar la santa liturgia.

9. El *canto popular religioso* es el canto nacido espontáneamente del sentido religioso, del que el hombre ha sido dotado por su mismo Creador y que, en consecuencia, es universal y florece en todos los pueblos.

Este canto, siendo particularmente propio para impregnar de espíritu cristiano la vida privada y social de los fieles, fué muy cultivado en la Iglesia desde los tiempos más antiguos [2] y es altamente recomendado igualmente en nuestra época para fomentar la piedad de los fieles y para dar esplendor a los *ejercicios piadosos*, pudiendo emplearse a veces en las *acciones litúrgicas* mismas [3].

10. La *música religiosa*, en fin, es aquella que, tanto por la intención del autor como por el contenido y el fin de la obra, tiende a expresar y a suscitar sentimientos piadosos y religiosos y, en consecuencia, «ayuda grandemente a la religión» [4]; por no estar ordenada al culto divino y revestir un carácter más libre, no se la admite en las acciones litúrgicas.

CAPÍTULO 2

NORMAS GENERALES

11. Esta instrucción se aplica a todos los ritos de la Iglesia latina; consiguientemente, lo que aquí se dice del canto gregoriano vale también para el canto litúrgico propio, si existe, de los otros ritos latinos.

Por *música sagrada*, en esta instrucción, se entiende algunas veces el canto y la música instrumental; otras veces, la música instrumental solamente, como se deduce fácilmente del contexto.

En fin, por iglesia se entiende ordinariamente todo lugar sagrado, es decir, una iglesia en el sentido estricto, un oratorio público, semipúblico o privado (cf. cán.1154.1161.1188), a menos que el contexto indique que se trata solamente de iglesia en el sentido estricto.

12. Las *acciones litúrgicas* deben desarrollarse en conformidad con los libros aprobados por la Santa Sede, sea para la Iglesia universal, sea para alguna iglesia en particular o familia religiosa (cf. can.1257); pero los *ejercicios piadosos* se realizan siguiendo las costumbres y las tradiciones de lugares o entidades, aprobadas por la autoridad eclesiástica competente (cf. can.1259).

Las *acciones litúrgicas* y los *ejercicios piadosos* no deben mezclarse; pero, si el caso lo pide, los ejercicios piadosos han de preceder o seguir a las acciones litúrgicas.

13. *a)* La lengua de las acciones litúrgicas es el latín, a menos que en los libros litúrgicos mencionados, sean generales o particulares, explícitamente se admita otra lengua para ciertas acciones litúrgicas, salvo las excepciones que más adelante se dirán.

b) En las acciones litúrgicas con canto no está permitido cantar ningún

[2] Cf. Eph 5,18-20; Col 3,16.
[3] Enc. *Musicae sacrae disciplina*, 25 diciembre 1955: AAS 48 (1956) 13-14.
[4] Enc. *Musicae sacrae disciplina*: AAS 48 (1956) 13.

texto litúrgico traducido en lengua vulgar[5], salvo concesiones particulares.

c) Las excepciones particulares, concedidas por la Santa Sede a la ley del empleo exclusivo del latín en las acciones litúrgicas, permanecen en vigor; pero no está permitido, sin la autorización de la misma Santa Sede, el darlas más amplia interpretación o extenderlas a otras regiones.

d) En los ejercicios piadosos se puede utilizar la lengua que mejor convenga a los fieles, cualquiera que sea.

14. *a)* En las misas *con canto* no solamente por el sacerdote celebrante y los ministros, sino también por la *schola* y los fieles, sólo se debe emplear el latín.

«Sin embargo, allí donde una costumbre secular o inmemorial exige que en el solemne sacrificio eucarístico (es decir, en la misa *con canto)*, después del canto en latín de las sagradas palabras litúrgicas, se inserten algunos cánticos populares en lengua vulgar, los ordinarios del lugar podrán consentirlo «si, en razón de circunstancias de personas y lugar, estiman que es imprudente suprimir esta costumbre» (can.5), firme, sin embargo, la observancia de la ley que manda que las palabras litúrgicas mismas no sean cantadas en lengua vulgar» [6].

b) En las misas *rezadas*, el sacerdote celebrante, su ministro y los fieles que participan *directamente* con el sacerdote celebrante en la acción litúrgica, es decir, los que pronuncian en clara voz las partes de la misa que ellos han de pronunciar (cf. n.31), deben emplear únicamente el latín.

No obstante, si fuera de esta participación litúrgica *directa* los fieles desean añadir ciertas oraciones o cánticos populares, según las costumbres locales, pueden hacer esto aun en lengua vulgar.

c) Está rigurosamente prohibido que, ya sea el conjunto de los fieles, ya sea un comentador, pronuncie en alta voz al mismo tiempo que el sacerdote celebrante, en latín o en una traducción, las partes del *propio*, del *ordinario* y del *canon de la misa*, salvo lo que se dice en el número 31.

Pero es deseable que los domingos y días festivos, en las misas rezadas, el evangelio y la misma epístola sean leídos en lengua vulgar por un lector para la utilidad de los fieles.

Se recomienda el silencio religioso desde la *consagración* hasta el *Pater noster*.

15. En las sagradas procesiones que vienen descritas en los libros litúrgicos es necesario emplear la lengua que estos libros prescriben o admiten; en las otras procesiones, que se desarrollan a modo de ejercicios piadosos, se puede utilizar la lengua que mejor convenga a los fieles.

16. El *canto gregoriano* es el canto sagrado propio y principal de la Iglesia romana; por ello no solamente puede ser utilizado en todas las acciones litúrgicas, sino que, en igualdad de circunstancias, debe ser preferido a los otros géneros de música sagrada.

Por consiguiente:

a) La lengua del canto gregoriano, como canto litúrgico que es, debe ser únicamente el latín.

b) Las partes de las acciones litúrgicas que, según las rúbricas, deben ser cantadas por el sacerdote celebrante y sus ministros, únicamente deben ser cantadas, según las melodías gregorianas ordenadas en las ediciones típicas, estando prohibido el acompañamiento de cualquier instrumento.

Igualmente, la *schola* y el pueblo, cuando, en virtud de las rúbricas, responden a los cantos del sacerdote y de los ministros, únicamente deben utilizar estas melodías gregorianas.

[5] Motu proprio *Tra le sollecitudini*, 22 noviembre 1903, n.7: AAS 36 (1903-1904) 334; decr. auth S. R. C. 4121.

[6] Enc. *Musicae sacrae disciplina*: AAS 48 (1956) 16-17.

c) Por último, *allí donde en virtud de indultos particulares* está permitido, en las misas con canto, al celebrante, al diácono, al subdiácono o al lector, después del canto en gregoriano del texto de la epístola o de la lección y del evangelio, leer estos mismos textos en lengua vulgar, debe hacerse esto mediante una *lectura* en alta voz, excluyendo todo canto gregoriano, auténtico o imitado (cf. n.93 *e*).

17. La *polifonía sagrada* puede intervenir en todas las acciones litúrgicas, siempre con la condición de que haya una *schola* que pueda cantar según las reglas de este arte. Este género de música sagrada conviene mejor a las acciones litúrgicas que revisten una mayor solemnidad.

18. La *música sagrada moderna* puede igualmente ser admitida en todas las acciones litúrgicas si en realidad responde a la dignidad, gravedad y santidad de la liturgia y hay una *schola* que pueda ejecutarla según las normas del arte.

19. El *canto popular religioso* puede libremente ser empleado en los ejercicios piadosos; pero en las acciones litúrgicas se deberá estrictamente observar lo que ha sido establecido más arriba, en los números 13-15.

20. La *música religiosa*, sin embargo, ha de ser absolutamente excluída de todas las acciones litúrgicas; puede, no obstante, ser admitida en los ejercicios piadosos; en lo que concierne a los conciertos en lugares sagrados, se observarán las reglas que se insertan más adelante, en los números 54 y 55.

21. Todo lo que según los libros litúrgicos debe ser cantado, ya sea por el sacerdote y sus ministros, ya sea por la *schola* o el pueblo, pertenece íntegramente a la liturgia sagrada. Por ello:

a) Está rigurosamente prohibido cambiar en alguna manera el orden del texto que ha de cantarse, alterar en él u omitir palabras o repetirlas de un modo inconveniente. En los cantos compuestos a la manera de la polifonía sagrada y de la música sagrada moderna, todas las palabras del texto han de ser clara y distintamente percibidas.

b) Por la misma razón está expresamente prohibido, en toda acción litúrgica, omitir en todo o en parte un texto litúrgico que deba ser cantado, a menos que las rúbricas dispongan otra cosa.

c) No obstante, si por una causa razonable, como el número insuficiente de cantores, o por su imperfección en el arte de cantar o siempre que, en razón de la longitud de un rito o canto, uno u otro texto litúrgico, cuyo canto pertenece a la *schola*, no puede ser cantado como viene indicado en los libros litúrgicos, entonces está solamente permitido cantar esos textos integralmente, sea en *recto tono*, sea salmodiándolos, con acompañamiento de órgano si se quiere.

Capítulo III

NORMAS ESPECIALES

1. Principales acciones litúrgicas en las que se hace uso de la música sagrada

A) La misa

a) *Algunos principios generales sobre la participación de los fieles.*

22. La naturaleza de la misa exige que todos los asistentes participen en ella del modo que a cada uno es propio.

a) Esta participación debe, ante todo, ser *interna*, es decir, ejercitada por una piadosa atención del alma y mediante los afectos del corazón, de

modo que los fieles «se unan estrechamente con el Sumo Sacerdote..., ofreciendo (el sacrificio) con El y por El, entregándose con El» [7].

b) La participación de los fieles es *más completa* si a la atención interna se une la participación *externa*, manifestada por actos externos, como la posición del cuerpo (arrodillándose, poniéndose de pie, sentándose), los gestos rituales y, sobre todo, las respuestas, las oraciones y los cantos.

En la encíclica *Mediator Dei*, sobre la sagrada liturgia, el Soberano Pontífice Pío XII alabó esta participación de una manera general:

«Merecen alabanzas quienes se esfuerzan en hacer de la liturgia una acción santa aun exteriormente, en la que toman parte todos los asistentes, lo que puede realizarse de varios modos: cuando, por ejemplo, todo el pueblo, según las normas rituales, responde de una manera bien ordenada a las palabras del sacerdote, o entona cánticos que convengan a las diferentes partes del sacrificio, o hace lo uno y lo otro, o, en fin, cuando en las misas *in cantu* responde a las oraciones del celebrante, ministro de Jesucristo, y se asocia al canto litúrgico» [8].

Esta participación armoniosa es la que intentan lograr los documentos pontificios cuando hablan de «participación activa» [9], cuyo primer ejemplo son el celebrante y los ministros que sirven al altar con la debida piedad interior y la exacta observancia de las rúbricas y ceremonias.

c) La *perfecta* participación activa se obtiene cuando se añade también la participación *sacramental*, mediante la cual «los asistentes se unen no sólo en la comunión de afectos espirituales, sino también por la recepción del sacramento de la eucaristía, que les hace percibir frutos más abundantes de este santísimo sacrificio» [10].

a) Una participación consciente y activa de los fieles no puede obtenerse si ellos no están suficientemente formados; por lo cual es útil recordar la sabia ley del concilio de Trento, que dice: «El santo sínodo ordena a los pastores y a todos aquellos que tienen cura de almas que frecuentemente, durante la celebración de la misa (es decir, en la homilía después del evangelio o «en la catequesis que se imparte al pueblo cristiano»), expliquen, por sí o por otros, pasajes de lo que se ha leído en la misa y, entre otras cosas, algo del misterio de este santísimo sacrificio, principalmente los domingos y los días de fiesta» [11].

23. Los diferentes modos que permiten a los fieles participar en el santo sacrificio de la misa deben ser aplicados velando siempre para que todo abuso sea excluído y para que el fin primario de esta participación se obtenga; es decir, un mejor culto a Dios y una mayor edificación de los fieles.

b) *La participación de los fieles en la misa con canto.*

24. La misa *solemne* representa la forma más noble de la celebración eucarística, donde la solemnidad acumulada de las ceremonias, los ministros y la música sagrada manifiestan la magnificencia de los divinos misterios y conducen los espíritus de los asistentes a una piadosa contemplación de estos mismos misterios. Es preciso, pues, esforzarse para que los fieles estimen esta forma de celebración según es debido y participen en ella como es conveniente y a continuación se explica.

25. En la misa *solemne*, la participación activa de los fieles puede revestir tres grados:

7 Enc. *Mediator Dei*, 20 noviembre 1947: AAS 39 (1947) 552.
8 AAS 39 (1947) 560.
9 Enc. *Mediator Dei*: AAS 39 (1947) 530-537.
10 Cf. Conc. Trid., sess.22 c.6. Cf. también enc. *Mediator Dei* (AAS 39 [1947] 565): «Valde opportunum est, quod ceteroquin Liturgia statuit, populum ad sacram accedere Synaxim, postquam sacerdos divinam Dapem ex ara libaverit».
11 S. Conc. Trid., sess.22 c.8; enc. *Musicae sacrae disciplina*: AAS 48 (1956) 17.

a) El *primer grado* consiste en que todos los fieles canten las siguientes respuestas litúrgicas: *Amen; Et cum spiritu tuo; Gloria tibi, Domine; Habemus ad Dominum; Dignum et iustum est; Sed libera nos a malo; Deo gratias.* Es necesario poner empeño en que todos los fieles, en el mundo entero, puedan cantar estas respuestas litúrgicas.

b) El *segundo grado* consiste en que todos los fieles canten, además, las partes del ordinario de la misa, es decir, el *Kyrie, eleison;* el *Gloria in excelsis Deo;* el *Credo;* el *Sanctus-Benedictus;* el *Agnus Dei.* Se ha de procurar que los fieles sepan cantar estas partes del ordinario de la misa, particularmente en los tonos gregorianos más simples. Si alguna vez todas las partes no pueden ser cantadas, nada impide que las más fáciles, como el *Kyrie, eleison;* el *Sanctus-Benedictus* y el *Agnus Dei,* sean reservadas para ser cantadas por todos los fieles, siendo cantados por la *schola* el *Gloria in excelsis Deo* y el *Credo.*

Se ha de procurar también velar para que en el mundo entero los tonos gregorianos siguientes, que son más fáciles, sean aprendidos por los fieles: el *Kyrie, eleison;* el *Sanctus-Benedictus* y el *Agnus Dei,* según el número 16 del Gradual romano; el *Gloria in excelsis Deo* con el *Ite, missa est, Deo gratias,* según el modo 15; el *Credo,* según los números 1 ó 3. Se podrá así obtener algo tan deseable como el que los fieles del mundo entero puedan manifestar la fe común en la participación activa del sacrosanto sacrificio de la misa mediante un común y gozoso coro [12].

c) El *tercer grado,* en fin, consiste en que todos los fieles estén tan suficientemente formados en el canto gregoriano que puedan cantar también las partes del *propio de la misa.* Urge insistir sobre esta participación plena en el canto, sobre todo en las comunidades religiosas y en los seminarios.

26. Es necesario igualmente tener una alta estima por la misa cantada, que, aunque le falten los ministros sagrados y la plena magnificencia de las ceremonias, se adorna, sin embargo, con la belleza del canto y de la música sagrada.

Es deseable que los domingos y los días de fiesta la misa parroquial o la misa principal sea *con canto.*

Lo que se ha dicho en el número precedente de la participación de los fieles en la misa *solemne* vale también para la misa cantada.

27. Acerca de las misas *con canto,* adviértase lo que sigue:

a) Si el sacerdote hace su entrada en la iglesia con sus ministros por un largo camino, nada impide que, después de haberse cantado la *antífona del introito con su versículo,* se canten varios versículos del mismo salmo; en este caso, después de cada versículo o cada dos versículos se puede repetir la antífona, y cuando el celebrante llegue al altar, cortando el salmo si es necesario, se cante el *Gloria Patri* y se termine repitiendo la antífona.

b) Después de la antífona del ofertorio está permitido cantar los antiguos modos gregorianos de los versículos que en otra época eran cantados después de la antífona.

Si la antífona del ofertorio está sacada de un salmo, se permite cantar otros versículos de este salmo; en este caso, después de cada versículo o cada dos versículos del salmo se puede repetir la antífona, y, concluído el ofertorio, se termina el salmo con el *Gloria Patri* y se repite la antífona. Si la antífona no está tomada de un salmo, se puede elegir otro salmo que convenga a la solemnidad. Después de la antífona del ofertorio se puede, sin embargo, cantar un pequeño canto en latín que convenga a esta parte de la misa, pero no se debe prolongar más allá de la *Secreta.*

c) La antífona de la comunión debe ser cantada normalmente en el mo-

[12] Enc. *Musicae sacrae disciplina:* AAS 48 (1956) 16.

mento en que el celebrante consume el Santísimo Sacramento. Pero si han de comulgar los fieles, el canto de esta antífona ha de comenzar en el momento en que el sacerdote distribuye la santa comunión. Si la antífona de la comunión está sacada de un salmo, se permite cantar otros versículos de este salmo; en este caso, después de cada versículo o cada dos versículos se puede repetir la antífona, y, terminada la comunión, se concluye el salmo con el *Gloria Patri* y se repite la antífona. Si la antífona no está tomada de ningún salmo, se puede escoger un salmo que convenga a la solemnidad y a la acción litúrgica.

Cuando la antífona de la comunión se termina, particularmente si la comunión de los fieles se prolonga un cierto tiempo, está permitido cantar también algún otro cántico en latín que convenga a la acción sagrada que se realiza.

Además, los fieles que han de comulgar pueden recitar tres veces el *Domine, non sum dignus* al mismo tiempo que el sacerdote celebrante.

d) El *Sanctus* y el *Benedictus*, si son cantados en gregoriano, deben ser cantados continuadamente; si no, el *Benedictus* se dejará para después de la consagración.

e) Durante el tiempo de la consagración debe cesar todo canto, y allí donde es costumbre, aun la música del órgano o de cualquier otro instrumento.

f) Después de la consagración, a menos que el *Benedictus* deba aún cantarse, se aconseja un sagrado silencio hasta el *Pater noster*.

g) El órgano debe cesar en el momento en que el sacerdote bendice a los fieles al fin de la misa; el celebrante debe pronunciar las palabras de la bendición de manera que puedan ser comprendidas por todos los fieles.

c) *La participación de los fieles en las misas rezadas.*

28. Se velará cuidadosamente para que los fieles no asistan a la misa rezada «como extraños o espectadores mudos» [13], sino que tengan la participación que requiere un tan excelso misterio y que es fuente de frutos abundantísimos.

29. La *primera forma* en que pueden participar los fieles en la misa rezada consiste en que todos, *por propia iniciativa*, tengan una participación, ya interna, prestando una piadosa atención a las principales partes de la misa; ya externa, según las diferentes costumbres regionales aprobadas.

Sobre este punto es especialmente necesario alabar a aquellos que, teniendo en las manos un pequeño misal adaptado a su capacidad, rezan con el sacerdote empleando las mismas palabras de la Iglesia. Pero todos no son igualmente capaces de comprender bien los ritos y las fórmulas litúrgicas, y, por otra parte, no siendo las necesidades espirituales iguales en todos ni permaneciendo siempre las mismas en cada individuo, ocurre que hay otro modo de participación más apta o más fácil: «meditar piadosamente los misterios de Jesucristo, realizar otros ejercicios de piedad y formular otras plegarias que, aunque difieren de los ritos sagrados por la forma, concuerdan, sin embargo, con ellos por su naturaleza» [14].

Por lo demás, es necesario subrayar que si en alguna parte existe la costumbre de tocar el órgano durante la misa rezada, sin que los fieles participen, ya en las plegarias comunes, ya en el canto de la misa, es preciso reprobar el uso del órgano, del armonio o de otro instrumento de música casi *sin interrupción*. Estos instrumentos deben callar:

a) *Después de la llegada del celebrante al altar* hasta el ofertorio.

b) Desde los primeros versículos antes del prefacio hasta el *Sanctus*, inclusive.

[13] Const. apost. *Divini cultus*, 20 diciembre de 1928: AAS 21 (1929) 40.
[14] Enc. *Mediator Dei:* AAS 39 (1947) 560-561.

c) Allí donde es costumbre, desde la consagración hasta el *Pater noster*.

d) Desde la oración dominical hasta el *Agnus Dei*, inclusive; durante el *Confiteor* que precede a la comunión de los fieles; durante la lectura de la *Poscomunión* y durante la bendición, al fin de la misa.

30. La *segunda forma* de participación es que los fieles tomen parte en el sacrificio eucarístico recitando plegarias *comunes* y cantando en común. Es preciso velar para que las plegarias y los cánticos convengan perfectamente a cada parte de la misa, observando, no obstante, lo dicho en el número 14 *c)*.

31. Por último, la *tercera forma*, y la más perfecta, consiste en que los fieles *respondan litúrgicamente* al sacerdote, «dialogando» en cierto modo con él y *diciendo con voz clara las partes que les corresponden*.

Pueden, sin embargo, distinguirse cuatro grados en esta participación más perfecta:

a) El *primer grado*, cuando los fieles dan al celebrante las respuestas litúrgicas más fáciles: *Amen; Et cum spiritu tuo; Deo gratias; Gloria tibi, Domine; Laus tibi, Christe; Habemus ad Dominum; Dignum et iustum est; Sed libera nos a malo*.

b) El *segundo grado*, cuando los fieles pronuncian, además, las partes que, según las rúbricas, deben ser dichas o contestadas por el *ministro*, y, si la comunión se distribuye dentro de la misa, recitan también el *Confiteor* y dicen tres veces *Domine, non sum dignus*.

c) El *tercer grado*, cuando los fieles recitan igualmente las partes del *ordinario de la misa* al mismo tiempo que el sacerdote: el *Gloria in excelsis Deo*, el *Credo*, el *Sanctus-Benedictus*, el *Agnus Dei*.

d) El *cuarto grado*, finalmente, cuando los fieles recitan al mismo tiempo que el sacerdote las partes del *propio de la misa*: el *introito*, el *gradual*, el *ofertorio*, la *comunión*. Este último grado no puede ser aplicado con la dignidad conveniente más que en ambientes escogidos, más cultivados y bien instruídos.

32. En las misas rezadas, todo el *Pater noster*, que es la antigua y apta oración para la comunión, puede ser recitado por los fieles al mismo tiempo que el celebrante, pero solamente en latín, y todos añaden: *Amen*. Está prohibida cualquier recitación en lengua vulgar.

33. En las misas rezadas, los fieles pueden cantar cánticos populares religiosos, cuidando, sin embargo, de que se observe la ley de su conveniencia o adaptación a cada parte de la misa (cf. n.14 *b)*.

34. El celebrante, sobre todo si la iglesia es grande y la asistencia numerosa, dirá en alta voz lo que, según las rúbricas, debe ser pronunciado *clara voce*, de forma que todos los fieles puedan, cómoda y oportunamente, seguir la acción sagrada.

d) *La misa «conventual», llamada también «in choro».*

35. Entre las acciones litúrgicas más relevantes por su peculiar dignidad es necesario colocar la misa *conventual* o *in choro*, es decir, la misa que ha de celebrarse cada día en conexión con el oficio divino por aquellos que están obligados al coro en virtud de las leyes de la Iglesia.

La misa, en efecto, con el oficio divino, constituye el *summum* de todo el culto cristiano, la alabanza completa que se tributa cada día a Dios todopoderoso con una solemnidad exterior y pública.

Este culto divino completo, público y colegial, no pudiendo ofrecerse todos los días en todas las iglesias, se rinde de una forma *quasi vicarial* por aquellos a quienes corresponde de hecho la obligación de *coro*; esto vale especialmente para las iglesias catedrales en relación con toda la diócesis.

Todas las celebraciones *en coro* deben, consiguientemente, revestir un

esplendor y una solemnidad particulares; **es** decir, **han de embellecerse con el canto y la música sagrada.**

36. La misa *conventual* **debe, por lo tanto, ser** *de suyo* **solemne o, al menos, cantada.**

No obstante, allí donde leyes particulares o induitos especiales dispen**sen de la solemnidad de la misa** *en coro*, **es necesario, al menos, evitar en absoluto que las horas canónicas sean recitadas durante la misa conventual.** Por el contrario, es preferible que la misa conventual *rezada* revista la forma propuesta en el número 31, excluyendo, sin embargo, en ella todo uso de la lengua vulgar.

37. A propósito de la misa conventual es necesario, además, observar lo que sigue:

a) No se debe decir cada día más que una misa conventual, que debe concordar con el oficio recitado en el coro, a menos que las rúbricas dispongan otra cosa *(Additiones et variationes in rubricis Missalis*, tít.1 n.4). Sin embargo, permanece la obligación de celebrar otras misas en coro por razón de fundaciones piadosas u otra causa legítima.

b) La misa conventual sigue las reglas de la misa *con canto* o de la rezada.

c) La misa conventual debe celebrarse después de tercia, a menos que el superior de la comunidad, por una razón grave, estime que debe decirse después de sexta o nona.

d) Las misas conventuales *fuera de coro*, que hasta ahora estaban a veces prescritas por las rúbricas, son suprimidas.

e) *La asistencia de los sacerdotes al santo sacrificio de la misa y las misas llamadas «sincronizadas».*

38. Es necesario, ante todo, decir que la concelebración sacramental en la Iglesia latina está limitada a los casos establecidos por el derecho; es necesario, además, recordar la respuesta de la Suprema S. Congregación del Santo Oficio del 23 de mayo de 1957 [15], que declara inválida la concelebración del sacrificio de la misa por sacerdotes que, aunque revestidos de ornamentos sagrados y cualquiera que sea su intención, no pronuncian las palabras de la consagración. No obstante, no está prohibido que, cuando cierto número de sacerdotes se reúnen con ocasión de un congreso, «un solo sacerdote diga la misa y los otros (o en su totalidad o en su mayor parte) asistan a esta misa única y comulguen de la mano del celebrante»; con tal de que «esto se haga por una causa justa y razonable y que el obispo, para evitar la extrañeza de los fieles, no haya decidido otra cosa» y que en esta forma de obrar no subsista el error recordado por el Soberano Pontífice Pío XII, a saber, que la celebración de una sola misa a la que asisten piadosamente cien sacerdotes equivale a la celebración de cien misas por cien sacerdotes [16].

39. Sin embargo, están prohibidas las misas llamadas *sincronizadas*, es decir, aquellas misas celebradas de esta forma particular: cuando dos o más sacerdotes dicen simultáneamente la misa en uno o varios altares, de modo que todas sus acciones se hagan y sus palabras se pronuncien al mismo tiempo, utilizando igualmente, sobre todo si son numerosos los sacerdotes que celebran así, ciertos instrumentos modernos que permitan obtener más fácilmente esta absoluta uniformidad o *sincronización*.

[15] AAS 49 (1957) 370.

[16] Cf. alocuciones del Sumo Pontífice Pío XII a los eminentísimos cardenales y excelentísimos obispos, 2 de noviembre de 1954 (AAS 46 [1954]), y a los que participaron en el Congreso Internacional de Liturgia Pastoral, 22 de septiembre de 1956 (AAS 48 [1956] 716-717).

B) El oficio divino

40. El oficio divino se reza ya en coro, ya en común, ya por uno solo. Se dice que el oficio divino se reza en coro si es rezado por una comunidad obligada a coro por leyes eclesiásticas, y en común, si es rezado por una comunidad que no está obligada a coro.

Pero el oficio divino, cualquiera que sea la forma en que se rece: en coro, en común o por uno solo, si lo es por aquellos a quienes esta recitación está confiada por las leyes de la Iglesia, debe ser siempre considerado como un acto de culto público rendido a Dios en nombre de la Iglesia.

41. El oficio divino está constituído, por su naturaleza, para ser rezado con voces recíprocas y alternadas. Ciertas partes incluso exigen de suyo ser cantadas.

42. Establecido esto, la recitación del oficio divino en coro debe ser conservada y alentada; la recitación en común, así como el canto de ciertas partes, al menos, del oficio, según las circunstancias de lugar, de tiempo y de personas, es vivamente recomendada.

43. La recitación de los salmos en coro o en común, que se hace en tono gregoriano o sin canto, debe ser digna y conveniente, escogiéndose la tonalidad apropiada, haciendo las pausas requeridas y concordando plenamente las voces.

44. Si los salmos que se encuentran en las horas canónicas han de ser cantados, deben cantarse, al menos en parte, en melodías gregorianas, ya alternando los salmos, ya alternando versículos de un mismo salmo.

45. La antigua y venerable costumbre de cantar las vísperas con el pueblo los domingos y los días de fiesta, observando las rúbricas, debe ser conservada allí donde exista; allí donde no exista se pondrá empeño en introducirla, en la medida de lo posible, al menos algunas veces al año.

Los ordinarios del lugar velarán, además, para que, a causa de la misa vespertina, el canto de vísperas no caiga en desuso los domingos y los días de fiesta; pues las misas vespertinas, que el ordinario del lugar puede autorizar «si el bien espiritual de una notable parte de los fieles lo requiere» [17], no deben implicar detrimento para las acciones litúrgicas y para los ejercicios piadosos mediante los que el pueblo cristiano acostumbró a santificar los días festivos.

De ahí que la costumbre de cantar las vísperas o de realizar otros ejercicios piadosos con la bendición del Santísimo Sacramento debe ser conservada allí donde existe, incluso si se celebra la misa vespertina.

46. En los seminarios de clérigos, ya seculares, ya religiosos, el oficio divino recítese a menudo en común, al menos en parte, y cuando ello sea posible, cantado; los domingos y los días de fiesta, las Vísperas, al menos, deben ser cantadas (cf. can.1367,3.º).

C) La bendición eucarística

47. La bendición eucarística es una verdadera acción litúrgica; debe, por lo tanto, hacerse como está indicado en el *Ritual romano* (tít.10 c.5 n.5).

Si en cualquier lugar hay otra manera de dar la bendición eucarística en virtud de una tradición inmemorial, puede ser conservada con permiso del ordinario; está, sin embargo, recomendado introducir prudentemente el modo romano de la bendición eucarística.

[17] Const. apost. *Christus Dominus*, 6 enero de 1953: AAS 45 (1953) 15-24; instr. Supremae S. Congregationis Sancti Officii del mismo día: AAS 45 (1953) 47-51; motu proprio *Sacram Communionem*, 19 marzo de 1957: AAS 49 (1957) 177-178.

2. Ciertas clases de música sagrada

A) La polifonía sagrada

48. Las obras de autores de polifonía sagrada, tanto antiguos como modernos, no deben ser introducidas en las acciones litúrgicas antes de que conste con certeza que responden, efectivamente, por su composición o su adaptación, a las reglas y a las advertencias dadas a este propósito en la encíclica *Musicae sacrae disciplina* [18]. En la duda, habrá de consultarse a la Comisión Diocesana de Música Sagrada.

49. Los antiguos documentos de este arte que se guardan todavía en los archivos deben ser cuidadosamente examinados; si es necesario, se tomarán las medidas que imponga su conservación, y sus ediciones, ya críticas, ya aptas para el uso litúrgico, deberán ser preparadas por los expertos.

B) La música sagrada moderna

50. Las obras de música sagrada moderna no deben ser utilizadas en las acciones litúrgicas si no han sido compuestas teniendo en cuenta las leyes de la liturgia y del arte de la propia música sagrada, conforme a la mente de la encíclica *Musicae sacrae disciplina* [19]. Esta cuestión se deja al juicio de la Comisión Diocesana de Música Sagrada.

C) El canto popular religioso

51. El canto popular religioso debe ser altamente recomendado e impulsado; impregna, en efecto, la vida cristiana de espíritu religioso y eleva las almas de los fieles a las cosas celestiales.

Este canto popular religioso tiene su lugar propio en todas las solemnidades de la vida cristiana, ya públicas, ya familiares, e incluso a lo largo de los trabajos del cotidiano vivir; pero tiene un puesto más noble en todos los ejercicios piadosos que se realizan dentro o fuera de la iglesia; puede, por último, a veces ser admitido en las acciones litúrgicas mismas, según las reglas dadas anteriormente en los números 13-15.

52. Mas para que los cánticos religioso-populares alcancen su fin «es necesario que se conformen plenamente con la doctrina de la fe católica, que la presenten y la expliquen de una forma justa, que utilicen una lengua fácil y una música sencilla, que eviten la prolijidad ampulosa y vana de palabras y, por último, incluso si son cortos y fáciles, que contengan una cierta dignidad y una cierta gravedad religiosa» [20]. Los ordinarios del lugar velarán con cuidado para que estas prescripciones sean observadas.

53. Por tanto, se recomienda a cuantos pueda interesar esta cuestión recoger los cánticos populares religiosos, incluso antiguos, que han sido transmitidos por escrito o de viva voz y editarlos para el uso de los fieles, con la aprobación de los ordinarios del lugar.

D) La música religiosa

54. Es necesario igualmente estimar en mucho y cultivar esta música, que, aunque no puede ser admitida en las acciones litúrgicas a causa de su carácter peculiar, tiende, sin embargo, a despertar sentimientos religiosos

[18] AAS 48 (1956) 18-20.
[19] AAS 48 (1956) 19-20.
[20] Enc. *Musicae sacrae disciplina*: AAS 48 (1956) 20.

entre los oyentes y a avivar su religión; de ahí que con justo título se la llame música *religiosa.*

55. Los lugares que convienen a las obras de música religiosa son las salas de concierto, de espectáculos o de reuniones, no las iglesias consagradas al culto de Dios.

Allí donde no exista aula de concierto ni otras salas puedan ser convenientes, y cuando se estime que un *concierto de música religiosa* puede representar un bien espiritual para los fieles, el ordinario del lugar puede permitir que se desarrolle en una iglesia, observando, sin embargo, lo que sigue:

a) Para organizar un concierto, cualquiera que sea, se requiere una autorización escrita del ordinario del lugar.

b) Esta autorización ha de estar precedida de una solicitud por escrito, precisando: la fecha en que el concierto ha de tener lugar, los temas de las obras, los nombres de los artistas (directores de orquesta y músicos) y de los compositores.

c) El ordinario del lugar no concederá la autorización sin haber comprobado bien que las obras propuestas se distinguen no solamente por su arte auténtico, sino también por su sincera piedad cristiana, después de haber oído el parecer de la Comisión Diocesana de Música Sagrada y, si es preciso, el de otros expertos en esta cuestión; debe igualmente asegurarse de que los ejecutantes tienen las cualidades a que se refieren los números 97 y 98.

d) El Santísimo Sacramento debe, en tiempo oportuno, ser retirado de la iglesia y depositado de forma decorosa en una capilla, o incluso en la sacristía; de lo contrario, será preciso advertir a los oyentes que el Santísimo Sacramento está presente en la iglesia, y el rector de ella debe cuidadosamente velar para que no se produzca ninguna irreverencia.

e) Si hubieran de venderse entradas o de distribuirse programas, se hará todo esto fuera de la iglesia.

f) Los músicos, los cantores y los oyentes deben mostrar en su persona y en el modo de vestir una compostura y una actitud correctas, plenamente convenientes a la santidad del lugar sagrado.

g) Teniendo en cuenta las circunstancias, es bueno que el concierto se termine con un ejercicio piadoso o, mejor, con la bendición eucarística, a fin de que la elevación espiritual que el concierto haya pretendido suscitar sea como coronada por esta función sagrada.

3. Los libros de canto litúrgico

56. Los libros de canto litúrgico de la Iglesia romana editados hasta ahora son:

El *Gradual romano,* con el *Ordinario de la misa;* el *Antifonario romano,* para las horas del día; el *Oficio de Difuntos, de la Semana Mayor y de la Natividad de Nuestro Señor Jesucristo.*

57. La Santa Sede reivindica para sí todos los derechos, de propiedad y de uso, en los cánticos gregorianos contenidos en los libros litúrgicos de la Iglesia romana aprobados por ella.

58. El decreto de la Sagrada Congregación de Ritos de 11 de agosto de 1905, titulado *Instrucción sobre la edición y aprobación de los libros de canto litúrgico gregoriano* [21], así como la declaración subsiguiente, *A propósito de la edición y de la aprobación de libros de canto litúrgico gregoriano,* de 14 de febrero de 1906 [22], y el decreto de 24 de febrero de 1911 acerca de ciertas

[21] Decr. auth. S. R. C. 4166.
[22] Decr. auth. S. R. C. 4178.

cuestiones particulares concernientes a la aprobación de los libros de canto de los *propios* de diócesis o de familias religiosas [23], permanecen en vigor.

Lo que esta misma Sagrada Congregación de Ritos estableció el 10 de agosto de 1946 «sobre la facultad de editar libros litúrgicos» [24] vale igualmente para los libros de canto litúrgico.

59. El canto gregoriano *auténtico* es, por lo tanto, aquel que está recogido en las ediciones «típicas» vaticanas o que ha sido aprobado por la Sagrada Congregación de Ritos para una iglesia particular o una familia religiosa. Por lo cual debe ser reproducido con exactitud en todos sus puntos —canto y texto— por los editores especialmente autorizados.

Los signos llamados *rítmicos*, introducidos por autoridad privada en el canto gregoriano, son permitidos con tal que se respete íntegramente la notación que se encuentra en las ediciones vaticanas de canto litúrgico.

4. Los elementos de música y las campanas

A) Algunos principios generales

60. He aquí un resumen de los principios concernientes al uso de los instrumentos de música en la liturgia sagrada:

a) Por razón de la naturaleza, de la santidad y de la dignidad de la liturgia sagrada, el uso que se haga de un instrumento de música, cualquiera que sea, deberá ser de suyo el más perfecto posible. Será, por lo tanto, mejor suprimir completamente la música instrumental (ya del órgano, ya de otros instrumentos) que hacerlo mal; y, de forma general, será mejor hacer bien una cosa, aunque limitada, que emprender otras de más alto vuelo sin tener los medios de llevarlas a término feliz.

b) Es necesario, además, tener en cuenta la diferencia que existe entre la música *sagrada* y la música *profana*. Hay, en efecto, instrumentos de música, como el órgano clásico, que están directamente ordenados a la música sagrada, por su naturaleza y origen; hay otros que se adaptan fácilmente a un uso litúrgico, como ciertos instrumentos de arco y cuerda; hay, por el contrario, otros que, según el sentir común, están de modo tan particular dedicados a la música profana que no pueden en forma alguna adaptarse a un uso sagrado.

c) Por último, no están admitidos en la liturgia más que los instrumentos de música cuyo intérprete los toque personalmente, no los instrumentos mecánicos o automáticos.

B) El órgano clásico y los instrumentos similares

61. El órgano clásico, o de tubos, fué y sigue siendo el principal y solemne instrumento de música litúrgica de la Iglesia latina.

62. El órgano destinado al servicio de la liturgia, aunque sea pequeño, debe estar construído según las reglas del arte y provisto de las voces que convienen a su sagrado uso; debe ser bendecido según los ritos antes de ser utilizado y, como cosa sagrada, debe ser objeto de cuidados diligentes.

63. Además del órgano clásico, está igualmente admitida la utilización del instrumento llamado *armonium*, a condición, sin embargo, de que convenga al empleo sagrado en lo que concierne tanto a la calidad de las voces como a la amplitud de su sonido.

64. La clase de órgano que se llama *electrónico* puede provisionalmente

[23] Decr. auth. S. R. C. 4260.
[24] AAS 38 (1946) 371-372.

ser tolerada en las acciones litúrgicas si faltan los recursos para la adquisición de un órgano de tubos, aun pequeño. Se requiere, sin embargo, en cada caso una autorización explícita del ordinario del lugar, quien deberá antes consultar a la Comisión Diocesana de Música Sagrada o a otros expertos en la materia, a los cuales atañe dar los consejos propios para que este instrumento se adapte lo mejor posible al uso sagrado.

65. Las personas que tocan instrumentos a los que se refieren los números 61-64 han de ser lo suficientemente expertas, ya sea para acompañar los cantos sagrados o los conciertos, ya también para hacer solos de órgano; además, como es necesario con bastante frecuencia tocar en las acciones litúrgicas fragmentos que convengan a los diferentes *momentos* de las acciones litúrgicas, deberán tener un buen conocimiento y una buena experiencia de las leyes que rigen el órgano y la música sagrada en general.

Estas mismas personas procurarán tener un cuidado religioso de los instrumentos que les son confiados. Cuando se sientan al órgano, durante las funciones sagradas, deben darse cuenta de la parte activa que desempeñan para la gloria de Dios y la edificación de los fieles.

66. El toque del órgano, que acompaña a las acciones litúrgicas o a los ejercicios piadosos, debe estar cuidadosamente adaptado al tiempo litúrgico o al día de la liturgia, a la naturaleza de las acciones y de los ejercicios mismos, así como a cada una de sus partes.

67. A menos que una costumbre antigua o cualquier razón particular, aprobadas por el ordinario del lugar, mande otra cosa, el órgano debe estar situado en la proximidad del altar mayor, en el lugar más oportuno, pero siempre de tal forma que los cantores o músicos que se encuentren en la tribuna no sean vistos por los fieles que se hallan en la iglesia.

C) La música sagrada instrumental

68. Durante las acciones litúrgicas, sobre todo en los días de mayor solemnidad, pueden igualmente utilizarse, además del órgano, otros instrumentos de música—en particular aquellos de cuerda tocados con pequeño arco—, sea con órgano o sin él, sea en concierto musical o para acompañar el canto, observando, sin embargo, estrictamente las reglas que derivan de los principios expuestos anteriormente (n.60), y que son:

a) Que se trate de instrumentos musicales que realmente pueden adaptarse al uso sagrado.

b) Que el sonido de estos instrumentos de tal modo esté lleno de gravedad y de pureza casi religiosa, que se eviten las estridencias de la música profana y favorezcan la piedad de los fieles.

c) El maestro de orquesta, el organista y los músicos deben estar bien familiarizados con las leyes de la música sagrada y el uso de los instrumentos.

69. Los ordinarios del lugar, por intermedio principalmente de la Comisión Diocesana de Música Sagrada, velarán cuidadosamente para que estas prescripciones sobre el uso de los instrumentos de música en la liturgia sean efectivamente observadas, no debiendo omitir, si fuere necesario, el dictar reglas peculiares adaptadas a las circunstancias y a las costumbres aprobadas.

D) Instrumentos musicales y aparatos «automáticos»

70. Los instrumentos de música que, según el uso y el juicio comunes, sólo convienen a la música profana deben ser descartados en absoluto de toda *acción litúrgica* y de los *ejercicios piadosos*.

71. El uso de los instrumentos y aparatos *automáticos*, como el órgano automático, el gramófono, la radio, el dictáfono o el magnetófono y otros del mismo género, está absolutamente prohibido en las acciones litúrgicas y en los ejercicios piadosos, ya se celebren en el interior de la iglesia o fuera de ella, aun cuando no se trate de otra cosa que de transmitir sermones o música sacra o de sustituir o apoyar en el canto a los cantores o a los fieles.

No obstante, está permitido utilizar estos aparatos aun en las iglesias, pero fuera de las *acciones litúrgicas* y de los *ejercicios piadosos*, para escuchar la voz del Soberano Pontífice, del ordinario del lugar o de otros oradores sagrados, o también para instruir a los fieles en la doctrina cristiana y formarles en el canto sagrado o en el canto popular religioso; finalmente, para dirigir y sostener el canto del pueblo en las procesiones que se hacen fuera de la iglesia.

72. Está, sin embargo, permitido utilizar los llamados *altavoces*, aun en las acciones litúrgicas y los ejercicios piadosos, si se trata de amplificar la viva voz del sacerdote celebrante o del *comentador*, o de otras personas que pueden hacer oír su voz, sea en virtud de las rúbricas, sea por mandato del rector de la iglesia.

73. El uso de los aparatos de proyección, particularmente aquellos llamados *cinematográficos*, ya sean mudos o sonoros, está rigurosamente prohibido en las iglesias por cualquier causa que sea, aun tratándose de causa piadosa, religiosa o benéfica.

Se deberá, además, velar, al construir o instalar salas de reunión y particularmente salas de espectáculos cerca de la iglesia o, por falta de lugar, bajo la misma iglesia, para que su puerta de entrada no comunique con el templo, y asimismo para que los ruidos que de ellas provengan no turben el silencio y la santidad del lugar sagrado.

E) La transmisión de las ceremonias litúrgicas por radio y televisión

74. Se requiere una autorización expresa del ordinario del lugar para transmitir por radio o televisión las acciones litúrgicas o los ejercicios piadosos que se desarrollan en el interior de una iglesia o fuera de ella; no deberán dar su permiso sino después de haber comprobado:

a) Que el canto y la música sagrada responden plenamente a las leyes, ya de la liturgia, ya de la música sagrada.

b) Además, si se trata de transmisión por la televisión, que todos aquellos que participan en la función sagrada estén tan suficientemente preparados que la ceremonia se desarrolle con dignidad y de modo plenamente conforme con las rúbricas.

El ordinario del lugar puede conceder esta autorización de una manera habitual para las transmisiones que se hacen de modo regular desde la misma iglesia si, todo bien estudiado, se comprueba que todas las cosas requeridas son cuidadosamente observadas.

75. Los aparatos utilizados para la transmisión por la televisión no deben, mientras sea posible, estar situados en el presbiterio, ni jamás estar tan cerca del altar que constituyan un impedimento para los sagrados ritos.

Los operadores de estos aparatos deben observar la gravedad que conviene al lugar y al rito sagrado y no turbar la piedad de los asistentes, particularmente en los momentos que exigen el más grande recogimiento.

76. Lo que se ha dicho en el artículo precedente debe también ser observado por los «fotógrafos» de una manera más diligente, dada la facilidad con que ellos y sus máquinas pueden moverse.

77. Los rectores de las iglesias velarán para que las prescripciones de los números 75 y 76 sean fielmente cumplidas, y los ordinarios del lugar no

dejarán de dar las reglas más precisas que acaso exijan las circunstancias.

78. Como la transmisión por radio exige por su naturaleza que los oyentes puedan seguirla sin interrupción, ayuda, cuando se trata de la transmisión de una misa, particularmente si no hay *comentador*, que el celebrante pronuncie *con voz un poco más elevada* lo que las rúbricas ordenan pronunciar *en voz baja*, y también que pronuncie *más fuerte* lo que debe ser pronunciado *clara voce*, a fin de que los oyentes puedan fácilmente seguir toda la misa.

79. En fin, ayuda igualmente que antes de la transmisión de la misa por radio o televisión se advierta a los oyentes o espectadores que la audición o visión de esta misa no es suficiente para cumplir el precepto de oírla.

F) Tiempo en el que el uso de los instrumentos de música está prohibido

80. Porque el sonido del órgano, y aún más el de otros instrumentos, constituye un *ornamento* de la sagrada liturgia, el uso de estos instrumentos debe conformarse al grado de alegría que distingue a cada día y a cada tiempo litúrgicos.

81. En consecuencia, el sonido del órgano y de todo otro instrumento está prohibido en todas las *acciones litúrgicas*, salvo la bendición eucarística:

a) Durante el tiempo de Adviento, es decir, desde las primeras vísperas del primer domingo de Adviento hasta la nona de la vigilia de la Natividad del Señor.

b) Durante el tiempo de Cuaresma y de Pasión, es decir, desde los maitines del miércoles de Ceniza hasta el *Gloria in excelsis Deo* de la misa solemne de la vigilia pascual.

c) En las ferias y sábados de las cuatro témporas de septiembre, si se dice el oficio y la misa de estas mismas cuatro témporas.

d) En todos los oficios y misas de difuntos.

82. El sonido de otros instrumentos, salvo el del órgano, está prohibido, además, en los domingos de septuagésima, sexagésima y quincuagésima, y en las ferias que siguen a esos domingos.

83. A la prohibición que afecta a los tiempos y a los días enunciados se establecen las siguientes excepciones:

a) *El sonido del órgano y de otros instrumentos* está autorizado en los días de fiesta de precepto y feriados (salvo los domingos), así como en las fiestas del patrón principal del lugar, del título o del aniversario de la dedicación de la iglesia propia y del título o del fundador de la familia religiosa, o si ocurre una solemnidad extraordinaria.

b) *El sonido del órgano* solamente o del *armonium* está autorizado el tercer domingo de Adviento y el cuarto domingo de Cuaresma, así como el Jueves Santo en la misa *Chrismatis* y desde el principio de la misa solemne vespertina *in Coena Domini* hasta el fin del *Gloria in excelsis Deo*.

c) *El sonido del órgano* o del *armonium* está igualmente autorizado en la misa y en las vísperas, únicamente para sostener el canto.

Los ordinarios del lugar pueden precisar estas prohibiciones o autorizaciones, teniendo en cuenta las costumbres aprobadas, locales o regionales.

84. Durante todo el triduo sagrado, es decir, desde la medianoche en que comienza el Jueves Santo hasta el himno *Gloria in excelsis Deo* de la misa solemne de la vigilia pascual, el órgano y el armónium deben permanecer absolutamente silenciosos, no debiendo ser utilizados ni aun para sostener el canto, salvo las excepciones establecidas más arriba en el número 83 *b)*.

El sonido del órgano y del armónium está igualmente prohibido durante este triduo, sin excepción alguna y aunque exista costumbre contraria, aun en los *ejercicios piadosos*.

85. Los rectores de las iglesias o aquellos a quienes corresponda no dejarán de explicar a los fieles la razón de este silencio litúrgico y no olviden tampoco velar para que las otras prescripciones litúrgicas *sobre la no ornamentación de los altares* sean igualmente observadas durante estos mismos días o tiempos.

G) Las campanas

86. Todos aquellos a quienes corresponda deben mantener religiosamente el muy antiguo y laudabilísimo uso que se hace de las campanas en la iglesia latina.

87. Antes de ser utilizadas en las iglesias, las campanas deben ser solemnemente consagradas o al menos bendecidas; desde entonces deben ser rodeadas del cuidado que conviene a los objetos sagrados.

88. Las costumbres aprobadas y las diferentes maneras de tocar las campanas, según los fines a que responde su sonido, deben cuidadosamente conservarse; los ordinarios del lugar no dejarán de recoger las reglamentaciones tradicionales y usuales en esta materia y, allí donde no existan, dictarlas.

89. Las innovaciones que tienden a que las campanas den un sonido más lleno o que más fácilmente puedan ser tocadas, pueden admitirse por los ordinarios del lugar después de haber oído la opinión de los expertos; en caso de duda, la cuestión debe ser sometida a esta Sagrada Congregación de Ritos.

90. Además de los diversos modos habituales y aprobados de tocar las campanas sagradas, de los que se habla más arriba, en el número 88, existen en ciertos lugares mecanismos particulares, compuestos de varias pequeñas campanas, situadas en la torre, que pueden tocar diversas melodías. Este juego de campanas, que se llama comúnmente *carillón* (en alemán, *glockenspiel)*, debe ser absolutamente excluído de todo uso litúrgico. Las pequeñas campanas destinadas a este uso no pueden ser consagradas ni bendecidas según el rito solemne del Pontifical romano, sino únicamente con la bendición simple.

91. Es necesario hacer lo posible para que todas las iglesias, oratorios públicos y semipúblicos estén dotados al menos de una o dos campanas, aunque sean pequeñas; pero está absolutamente prohibido utilizar, en lugar de las campanas sagradas, cualquier aparato o instrumento para imitar o amplificar de una manera mecánica o automática el sonido de las campanas; se permite, sin embargo, utilizar estos aparatos o instrumentos si, según lo que se ha dicho anteriormente, se usan como *carillón*.

92. De otra parte, debe ser fielmente observado lo prescrito por los cánones 1169, 1185 y 616 del Código de Derecho canónico.

5. Personas que tienen los principales cometidos en la música sagrada y en la liturgia

93. El sacerdote celebrante preside toda la acción litúrgica.

Todos los demás participan en la acción litúrgica de la forma que les es propia. Por lo tanto:

a) Los *clérigos* que participan en la acción litúrgica del modo y forma precisados por las rúbricas, es decir, en cuanto tales, ya sea ejerciendo el oficio de ministros sagrados o de ministros menores, ya sea participando en el coro o en la *schola, realizan un servicio ministerial propio y directo,* y ello en virtud de su ordenación o de su admisión al estado clerical.

b) Los *laicos* tienen una participación activa en la liturgia, y ello en virtud de su carácter bautismal, por el cual en el santo sacrificio de la misa

ofrecen también a su manera la divina Víctima a Dios Padre, juntamente con el sacerdote[25].

c) Los laicos de sexo masculino, niños, jóvenes o de edad madura, cuando están encargados por la autoridad eclesiástica competente de servir al altar o de ejecutar la música sagrada, si realizan esta tarea del modo y forma establecidos por las rúbricas, ejercen un *servicio ministerial* directo, pero *delegado*, a condición, sin embargo, si se trata de cánticos, que constituyan un coro o una *schola cantorum*.

94. El sacerdote celebrante y los ministros sagrados, además de observar con esmero las rúbricas, están obligados a hacer todo lo posible por cantar, correcta, distinta y armoniosamente, las partes que deban ser cantadas.

95. Siempre que sea posible la elección de personas que deban celebrar las acciones litúrgicas, es preciso preferir aquellas que se sabe que cantan bien, sobre todo si se trata de acciones litúrgicas de una mayor solemnidad y de aquellas otras que exigen un canto más difícil, o que son transmitidas por la radio o la televisión.

96. La participación activa de los fieles, sobre todo en la santa misa y en ciertas acciones litúrgicas más complicadas, podrá conseguirse más fácilmente si interviene un *comentador*, que, en el momento oportuno y en pocas palabras, explique los ritos mismos o las oraciones y lecturas del celebrante o de los ministros sagrados y dirija la participación externa de los fieles, es decir, sus respuestas, sus preces y sus cánticos. El *comentador* puede ser admitido observando las siguientes reglas:

a) Conviene que el papel de *comentador* sea asumido por un sacerdote o, al menos, por un clérigo; en su defecto, se le puede confiar a un laico, recomendable por sus cristianas costumbres y bien formado para su tarea. Las mujeres no pueden jamás asumir el papel de *comentador;* solamente está permitido que, en caso de necesidad, una mujer actúe como de guía para el canto o las oraciones de los fieles.

b) El *comentador*, si es sacerdote o clérigo, debe estar revestido de sobrepelliz; su puesto está en el presbiterio o en la verja del mismo, en el púlpito o en el ambón; si es laico, debe situarse de cara a los fieles, en el lugar que convenga mejor, pero no en el presbiterio ni en el púlpito.

c) Las explicaciones y las advertencias que dé el *comentador* deben ser preparadas por escrito, poco numerosas, de una gran sobriedad, dichas en tiempo oportuno y con voz moderada; no deben nunca sobreponerse a las oraciones del celebrante; en una palabra, deben ayudar y no entorpecer la piedad de los fieles.

d) Cuando dirige las oraciones de los fieles, el *comentador* habrá de recordar las prescripciones establecidas más arriba, en el número 14 *c)*.

e) Allí *donde la Santa Sede tenga autorizada* la lectura de la epístola y del evangelio en lengua vulgar, después de su canto en latín, el *comentador* no debe, para hacer esta lectura, sustituir al celebrante, al diácono, al subdiácono o al lector (c. n.16 *c)*.

f) El *comentador* debe fijar su atención en el celebrante y acompañar a la acción sagrada de forma que no la retrase ni la interrumpa, a fin de que toda ella se desenvuelva con armonía, dignidad y piedad.

97. Todos aquellos que tienen parte en la música sagrada, como los compositores, los organistas, los maestros de coro, los cantores e incluso los artífices de instrumentos, deben, ante todo, ser para los demás fieles modelos de vida cristiana, puesto que participan directa o indirectamente en la sagrada liturgia.

98. Además de ese alto grado de fe y de vida cristiana, deben poseer

[25] Cf. enc. *Mystici Corporis Christi*, 29 junio 1943: AAS 35 (1943) 232-233; enc. *Mediator Dei*, 20 noviembre 1947: AAS 39 (1947) 555-556.

una formación más o menos grande en lo que concierne a la liturgia y a la música sagrada, proporcional a su condición y a su participación en la liturgia; a saber:

a) Los *autores o compositores de música sagrada* deben tener un conocimiento suficientemente completo de la liturgia desde el punto de vista histórico, dogmático o doctrinal y práctico o rubrical; deben también estar familiarizados con el latín; deben, por último, poseer un conocimiento profundo de las leyes de la música, sacra y profana, y de la historia de este arte.

b) Los *organistas*, así como los *maestros de coro*, deben tener un conocimiento suficiente de la liturgia y de la lengua latina; deben, por último conocer suficientemente su arte para poder ejercer su tarea con dignidad y competencia.

c) A los *cantores*, sean niños o adultos, se les debe instruir, en la medida de su capacidad, en las ceremonias y en los textos que hayan de cantar, de modo que puedan expresar su canto con la inteligencia y sentimiento que requiere el «razonable obsequio» de su oficio. Igualmente deben ser formados en la pronunciación limpia y correcta del latín. Los rectores de iglesia o aquellos a quienes concierne, velarán cuidadosamente para que en el lugar donde se canta en la iglesia reinen el buen orden y una sincera devoción.

d) Por último, los músicos que ejecutan la música sacra, además de que han de saber tocar bien los instrumentos respectivos, según las reglas, deben saber adaptar con acierto su ejecución a las leyes de la música sagrada y tener un conocimiento suficiente de las cuestiones litúrgicas para poder unir la práctica exterior de su arte con una devota piedad.

99. Es altamente deseable que las catedrales y, por lo menos, las iglesias parroquiales y otras iglesias importantes tengan su propio y estable coro de músicos o una *schola* permanente, que pueda asegurar un verdadero servicio ministerial, según las reglas del artículo 93 *a)* y *c)*.

100. Allí donde tal coro no pueda constituirse está permitido crear un coro de fieles, ya *mixto*, ya de mujeres o de muchachas solamente. Este coro ha de colocarse en un lugar conveniente, situado fuera del recinto del presbiterio o de su cancela; los hombres deben estar separados de las mujeres o de las jóvenes, evitando con especial cuidado todo inconveniente. Los ordinarios del lugar no deben dejar de publicar sobre esta materia normas precisas, de cuya observancia han de responder los rectores de iglesias [26].

101. Es deseable y recomendable que los organistas, los maestros de coro, los cantores, los músicos y los demás que están al servicio de la iglesia realicen sus oficios por amor de Dios, sin retribución, con un espíritu de piedad y religión. Si no pueden prestarlos gratuitamente, la justicia cristiana, lo mismo que la caridad, exigen que los superiores eclesiásticos les den una justa retribución, basándose en las diversas costumbres locales aprobadas y conformándose también a las prescripciones de la ley civil.

102. Conviene que los ordinarios del lugar, oído el parecer de la Comisión de Música Sacra, establezcan un baremo, fijando para toda la diócesis el salario que ha de pagarse a las diversas personas enumeradas en el artículo precedente.

103. Es necesario, por último, que para estas mismas personas se procure cuidadosamente lo necesario en lo que concierne a la «seguridad social», observando las leyes civiles, si existen, o, en su defecto, las reglas oportunamente establecidas por los ordinarios.

[26] Cf. decr. auth. S. R. C. 3964.4210.4231, y enc. *Musicae sacrae disciplina*: AAS 48 (1956) 23.

6. Del estudio de la música sagrada y de la liturgia

A) La formación general del clero y de los fieles en la música sagrada y en la liturgia

104. La música sagrada está muy estrechamente ligada a la liturgia. El canto sagrado, en efecto, pertenece íntegramente a la liturgia (n.21), y el canto religioso popular es ampliamente utilizado en los ejercicios piadosos y a veces también en las acciones litúrgicas (n.19). Se ve así fácilmente que la música sagrada es inseparable de la liturgia y que la una y la otra son parte de la vida cristiana, en medidas diversas, según los diferentes estados y órdenes de clérigos y de fieles.

De ahí que sea necesario que todos reciban al menos el grado de formación, en lo que concierne a la música sagrada y a la liturgia, que se adapte a su condición propia.

105. La natural escuela, la primera, sin duda, para la educación cristiana es *la familia cristiana*, en el seno de la cual los niños aprenden poco a poco a conocer y poner en práctica las verdades de la fe. Es necesario, pues, que los niños aprendan a participar, según su edad y razón, en los *ejercicios piadosos* y en las *acciones litúrgicas*, y principalmente en el sacrificio de la misa, iniciándose en el conocimiento y amor del canto popular religioso, en la familia y en la Iglesia (cf. *supra*, n.9.51-53).

106. *a)* Si están dirigidas por católicos y pueden seguir sus propios reglamentos, se velará para que los niños aprendan en la escuela de una manera más perfecta los cantos populares y sagrados; especialmente se intentará que conozcan, en la medida de su capacidad, el santo sacrificio de la misa y la manera de participar en él, y que comiencen a cantar los aires gregorianos más simples.

b) Si se trata de escuelas públicas sometidas a las leyes civiles, los ordinarios del lugar procurarán dar aptas instrucciones que aseguren a los niños la formación que les es necesaria en materia de sacra liturgia y de canto sagrado.

107. Lo que se ha dicho de las escuelas primarias y elementales vale de una manera aún más urgente para las escuelas llamadas *medias* o *secundarias*, donde los adolescentes deben adquirir la madurez necesaria para dirigir convenientemente su vida social y religiosa.

108. La formación litúrgica y musical, más arriba descrita, debe, en fin, ser procurada en grado más elevado en los grandes *centros literarios* y *científicos* llamados *universidades*. En efecto, es de todo punto deseable que aquellos que, después de haber acabado sus estudios superiores, ejercen empleos importantes en la vida social tengan también una formación más completa en lo que concierne a toda la vida cristiana. Consiguientemente, los sacerdotes que, de una manera o de otra, están encargados de cuidar de los estudiantes *universitarios* se esforzarán en inculcarles un conocimiento teórico y práctico de la liturgia y en hacerles participar mejor en ella. A este efecto, en la medida que las circunstancias permitan, pondrán en práctica, para estos mismos estudiantes, la celebración de la misa en la forma a que se ha hecho referencia en los números 26 y 31.

109. Si se requiere un cierto conocimiento de la liturgia y de la música sagrada en todos los fieles, los *jóvenes que se preparan para el sacerdocio* deben recibir una formación completa y sólida en lo que respecta tanto al conjunto de la liturgia como al canto sagrado. Por ello, todo lo que se dice sobre esta materia en el Derecho canónico (cán.1364, 1.º-3.º; 1305 §, 2.º) y lo que ha sido objeto de una reglamentación precisa de la autoridad com-

petente (cf. principalmente la constitución apostólica *Divini cultus*, que tiende a promover sin cesar más y más la liturgia, el canto gregoriano y la música sagrada, de 20 de diciembre de 1918)[27], debe ser fielmente observado, siendo responsables en conciencia aquellos a quienes concierne.

110. Los religiosos y las religiosas, así como los miembros de los institutos seculares, deberán recibir, desde la aprobación y el noviciado, una formación progresiva y sólida en lo que se refiere tanto a la sagrada liturgia como al canto sacro.

Se velará igualmente para que en las comunidades religiosas de uno y otro sexo, así como en los colegios que de ellas dependan, haya maestros capaces de enseñar, dirigir y acompañar el canto sagrado.

Los superiores de religiosos y religiosas se preocuparán de que en sus comunidades no solamente minorías escogidas, sino todos los miembros, se ejerciten suficientemente en el canto sagrado.

111. Hay *iglesias* donde, en razón de *su naturaleza*, la liturgia y la música sagrada deben revestir un esplendor y un brillo particulares: las iglesias parroquiales importantes, las iglesias colegiatas, catedrales, abaciales o religiosas, los santuarios importantes; quienes están vinculados a estas iglesias, clérigos, ministros, músicos, deben poner todo su cuidado y diligente aplicación para ser capaces de ejecutar egregiamente los cantos sagrados y las acciones litúrgicas.

112. Por último, han de tenerse en cuenta especiales consideraciones en lo que se refiere a la introducción y organización de la liturgia y del canto sagrado en las *misiones exteriores*.

Ante todo, es necesario distinguir entre las poblaciones que tienen una cultura humana, a veces milenaria y muy rica, y aquellas que no han llegado todavía a un grado de cultura tan elevado.

Esto supuesto, es necesario tener en cuenta ciertas reglas generales, a saber:

a) Los sacerdotes que son enviados a las misiones exteriores deben estar suficientemente formados en materia de liturgia y de canto sagrado.

b) Si se trata de pueblos que descuellan por su propia cultura musical, los misioneros se esforzarán en utilizar igualmente la música indígena para el culto, *servatis servandis*. Procurarán particularmente organizar los ejercicios piadosos de tal manera que los fieles indígenas puedan expresar sus sentimientos religiosos en su lengua y con cantos acomodados a su país. Y no olviden que las melodías gregorianas, como está reconocido, pueden muchas veces ser fácilmente cantadas por los indígenas, pues tienen con frecuencia una cierta afinidad con sus cantos.

c) Si se trata de pueblos menos cultos, es necesario aplicar lo que se ha dicho en el párrafo *b)* sobre la adaptación a la capacidad y al carácter especial de estas poblaciones. Allí donde su vida familiar y social está impregnada de un gran sentido religioso, los misioneros velarán cuidadosamente no sólo para que no se extinga ese espíritu religioso, sino para cristianizarlo, sobre todo eliminando las supersticiones mediante los ejercicios piadosos.

B) Los institutos públicos y privados para el desarrollo de la música sagrada

113. Los párrocos y rectores de iglesias velarán cuidadosamente para tener como *ministros* en las *acciones litúrgicas* y *ejercicios piadosos* niños, jóvenes o también hombres maduros, recomendables por su piedad, bien

[27] AAS 21 (1929) 33-41.

al corriente de las ceremonias y suficientemente ejercitados en el canto sagrado y en el canto popular religioso.

114. Más propiamente indicado para el canto sagrado y popular es la institución llamada de los *niños cantores*, de la cual la Santa Sede, en muchas ocasiones, ha hecho el elogio [28].

Es, pues, deseable que se realicen los necesarios esfuerzos para que todas las iglesias tengan su coro de niños cantores que conozcan la sagrada liturgia y, sobre todo, que sepan cantar bien y con piedad.

115. Es también recomendable que en cada diócesis haya un instituto o una escuela de canto y de órgano para formar bien a los organistas, a los maestros de coro, a los cantores y aun a los compositores.

Cuando ello parezca más indicado, varias diócesis unirán sus esfuerzos para erigir este instituto. Los párrocos o rectores de iglesia no deberán dejar de enviar a estas escuelas jóvenes escogidos y favorecer oportunamente sus estudios.

116. Es necesario, en fin, estimar grandemente la utilidad de los institutos superiores o academias destinados especialmente a proporcionar un conocimiento más profundo de la música sagrada. El primer lugar entre estos centros corresponde al Instituto Pontificio de Música Sagrada, fundado en Roma por San Pío X.

Los ordinarios de lugar deben preocuparse de enviar a estos institutos, particularmente al Instituto Pontificio Romano de Música Sagrada, sacerdotes dotados de especial disposición y amor al arte musical.

117. Además de los institutos destinados a la enseñanza de la música sagrada, han sido fundadas varias sociedades bajo el nombre de San Gregorio el Grande, Santa Cecilia u otros santos cuyo fin es el estudio, bajo diversas formas, de la música sacra. De la multiplicación de estas sociedades y de sus federaciones en el plano nacional e incluso internacional pueden resultar grandes ventajas para la música sagrada.

118. En cada diócesis, desde los tiempos de San Pío X, debe existir una *Comisión especial de música sagrada* [29]. Los miembros de esta comisión, sean sacerdotes o laicos, han de ser nombrados por el ordinario del lugar, quien debe escoger hombres que posean buen conocimiento, teórico y práctico, de los diversos géneros de música sagrada.

Nada se opone a que los ordinarios de varias diócesis constituyan una Comisión común.

Estando la música sagrada estrechamente unida a la liturgia y ésta al arte sagrado, debe haber en cada diócesis *Comisiones de arte sagrado* [30] y *de sagrada liturgia* [31]. Pero nada se opone a que estas tres comisiones, cuando hayan de deliberar, se reúnan no separadamente, sino en conjunto, y, confrontando sus puntos de vista, se esfuercen en tratar y resolver los problemas que les son comunes.

Los ordinarios del lugar deberán velar, por otra parte, para que estas comisiones, en la medida que las circunstancias lo exijan, se reúnan frecuentemente; es también deseable que de cuando en cuando los ordinarios mismos presidan estas reuniones.

Su Santidad el papa Pío XII, después que esta instrucción sobre la música sagrada y la liturgia le fué sometida por el infrascrito cardenal prefecto de la Sagrada Congregación de Ritos, se dignó aprobarla y confirmarla con su autoridad en su conjunto y especialmente en cada una de sus partes, orde-

[28] Const. apost. *Divini cultus:* AAS 21 (1929) 28; *Musicae sacrae disciplina:* AAS 48 (1956) 23.

[29] Motu proprio *Tra le sollecitudini*, 22 noviembre 1903: AAS 36 (1903-1904) 24; decr. auth. S. R. C. 4121.

[30] Litt. Secretariae Status, 1 septiembre de 1924, Prot. 34215.

[31] Enc. *Mediator Dei*, 20 noviembre 1947: AAS 39 (1947) 561-562.

nando que sea promulgada y fielmente observada por todos aquellos a quienes concierne.

Sin que obste nada en contrario.

Dada en Roma, en el palacio de la Sagrada Congregación de Ritos, en la fiesta de San Pío X, 3 de septiembre de 1958.—C. Card. CICOGNANI, prefecto.—A. CARINCI, arzobispo de Seleucia, secretario.

NOTAS, EXPLICACION Y RESUMEN DEL NUEVO CODIGO DE RUBRICAS SAGRADAS

No puede decirse que las presentes rúbricas sean una reforma de lo anterior, sino más bien una codificación de las normas que los Romanos Pontífices, por sí o por sus dicasterios, habían dado sobre la sagrada liturgia.

El próximo concilio ecuménico tratará expresamente de esta cuestión de la reforma litúrgica, y para eso se ha nombrado una comisión preparatoria. El Papa expresaba en su documento *Rubricarum instructum*, por el que promulgaba la presente codificación, que sometería a los Padres del próximo concilio los principios de la reforma de la liturgia. Existen, además, varias comisiones dentro de la Sagrada Congregación de Ritos con este fin, como son la de la revisión del salterio, de las lecciones históricas del breviario...

Por lo mismo, no hay que creer a cuantos han escrito que este *Código de rúbricas sagradas* era definitivo.

Dos limitaciones han tenido los redactores del presente *Código:* el próximo concilio y que se pudieran seguir usando los actuales libros litúrgicos y, por lo mismo, que se pudieran acomodar fácilmente a las rúbricas actuales.

Lo que sí se ha hecho es extender a todo el año litúrgico los principios de la reforma de la Semana Santa, aliviar algo el rezo del breviario a los pastores de almas y unas ligerísimas reformas fácilmente adaptables a los libros litúrgicos actuales, como la supresión de algunas fiestas...

Con todo, a diferencia de las normas litúrgicas anteriores, se permite la edición de los libros litúrgicos conforme a este *Código*, porque forma un todo sistemático, en atención a los nuevos clérigos, que se les haría muy dificultoso, pues desconocían las normas anteriores, por la dignidad misma de la liturgia.

Día litúrgico.—Coincide con el natural, para que cada parte del día esté santificado por una hora litúrgica. Los domingos y días más solemnes se amplía con las primeras vísperas por razón de una mejor preparación espiritual.

Grados de días litúrgicos.—Se ha revalorizado el domingo, que todos son de primera y segunda clase, y también el mismo oficio ferial.

Ferias.—Son de primera clase el miércoles de Ceniza y las de Semana Santa.

Son de segunda clase las ferias de las cuatro témporas y las que median desde el día 17 al 23 de diciembre.

Son de tercera clase las de Adviento no incluidas en la clase anterior y las de Cuaresma y Pasión. Las de estos dos tiempos últimos se prefieren

a las fiestas de tercera clase; pero no así las de Adviento de tercera clase, por no tener misas propias.

Vigilias.—Son de primera clase las de Navidad y Pentecostés. (La vigilia pascual tiene una celebración propia; de donde puede deducirse que, en la terminología litúrgica actual, el nombre de vigilia tiene una significación distinta que en la antigüedad).

Son de segunda clase las de la Ascensión, Asunción, San Juan Bautista, San Pedro y San Pablo.

De tercera clase sólo existe una: la de San Lorenzo, que muchos no estiman suficiente por considerarla propia de los romanos.

Octavas.—De primera clase: las de Pascua y Pentecostés.

De segunda clase: sólo la de Navidad. La razón de esta distinción se tiene en el modo de celebrarse estas octavas. Las de primera clase se celebran *modo pleno*, con fórmulas propias. La de Navidad admite, por una tradición de muchos siglos, las fiestas de otros santos. Pero se han revalorizado sus últimos días a partir del día 29 de diciembre.

Fiestas.—Se ha suprimido la terminología de *doble*. Según el nuevo *Código de rúbricas*, las fiestas serán de primera clase, de segunda y de tercera. Para otros santos que no están incluídos en esta gradación se admite la conmemoración.

Variaciones en el calendario.—Se suprimen las fiestas de San León II, porque se debió esta fiesta a una lectura errónea del calendario: *Sancti Leonis secundo*, e.d., segundo oficio de San León: su traslación.

Se suprime también la de San Anacleto, pues es lo mismo que San Cleto y ya se celebra el 26 de abril juntamente con San Marcelino.

La de San Vital, del 28 de abril, pues se celebra el mismo santo el 4 de noviembre.

La Cátedra de San Pedro en Roma (18 de enero), pues se celebra una fiesta con tal motivo el 22 de febrero.

Las de San Juan ante Portam Latinam y San Pedro ad Víncula, pues son fiestas locales de Roma.

La Aparición de San Miguel, del 8 de mayo, e Invención de San Esteban, del 3 de agosto.

La Invención de la Santa Cruz, pues ya se celebra una fiesta con semejante motivo el 14 de septiembre, que fué la primitiva fiesta de la Santa Cruz.

Se han cambiado de lugar las fiestas de San Ireneo y San Juan María Vianney, para que se puedan celebrar las vigilias de los santos apóstoles Pedro y Pablo y la de San Lorenzo, respectivamente.

Pasan a ser sólo conmemoradas algunas fiestas cuyos testimonios históricos no son muy seguros, o son de carácter más particular, o, finalmente, para revalorizar la celebración más solemne de algún misterio del Señor; por ejemplo, los últimos días de la octava de Navidad.

Preferencia en general del oficio «de tempore».—El domingo es el «dies Dominicus». Abre el ciclo semanal y da ocasión de relacionar a los fieles con Dios por medio de la santificación del día dominical. En orden a la pastoral, esto se realiza mejor con el domingo que con cualquier otra fiesta, por el doble carácter del domingo como memoria de la redención y del propio bautismo. Por eso, a no ser que se trate de una fiesta de primera clase, el domingo no cede su lugar, y hay domingos en que ni siquiera ceden a las fiestas de primera clase, excluída sólo la de la Inmaculada Concepción cuando coincide con un domingo de Adviento, en razón a las relaciones tan íntimas del misterio de la Virgen con el misterio de Navidad.

Las otras partes del oficio *de tempore* también son muy útiles para la

pastoral. Las témporas son días de acción de gracias, de penitencia, de ordenaciones sagradas; se prestan, pues, a pensar y orar por las vocaciones sacerdotales, a retiros espirituales, a dar gracias al Señor por sus beneficios de un modo especial...

El oficio divino.—Se ha conservado su misma estructura. Posiblemente entra la variación de la estructura general del oficio entre los principios que Su Santidad presentará a los Padres del concilio Vaticano II.

Algunos querían que se suprimiesen todas las horas menores, o por lo menos prima. Se encuentran dificultades, en general, de compaginar el culto litúrgico con los ejercicios piadosos. En realidad, estas dos cosas no son opuestas y se pueden ayudar mutuamente, como dijo Pío XII en la *Mediator Dei*. Se desea también variar la distribución de los salmos y una mejor traducción de los mismos.

Algunos querían que se suprimiesen algunas partes del oficio, como los responsorios, versos..., que no encajan en la recitación privada. En el presente *Código* se han conservado, no sólo por seguir el esquema tradicional, sino porque tales elementos señalan las diferencias entre una hora canónica y otra, ayudan a la meditación y a la formación espiritual con la repetición de los conceptos.

La única diferencia admitida es la supresión del *Dominus vobiscum*, sustituído en la recitación privada por el verso *Domine, exaudi orationem meam...*, expresión bíblica muy apropiada.

Ordenación de los maitines.—Desde 1955 hay deseos de reducir el oficio divino a causa de los ministerios pastorales, a los cuales alude el mismo papa Juan XXIII. Con todo, muchos liturgistas han expresado el parecer de que no se puede resumir el oficio tanto que ya no parezca oficio, sino un simulacro, que incluso aprovecharía poco al mismo sacerdote.

Esta reducción pudo hacerse por:

a) Una nueva ordenación de todo el oficio.
b) Por la supresión de algunas de sus partes.
c) Por una nueva repartición del salterio más amplia.
d) Por una nueva ordenación de sólo los maitines.

El último modo es el que se ha elegido ahora, según el esquema de nueve salmos y tres lecciones, por las razones expuestas al principio. De donde resulta que unos trescientos días al año se reza oficio de nueve salmos y tres lecciones, y sólo unos cincuenta días al año oficio de nueve salmos con nueve lecciones, mientras que antes del nuevo *Código de rúbricas sagradas* se rezaba el oficio de nueve salmos con nueve lecciones unos doscientos setenta días al año, y el oficio de nueve salmos y tres lecciones unos ochenta días al año.

Lecturas.—En las fiestas de tercera clase, las lecturas se harán de esta forma: la primera y la segunda serán de la *Scriptura occurrente*, pero haciendo de la segunda y tercera lecturas que trae el breviario la segunda lectura actual del oficio, y la tercera lectura actual, la lección histórica. La razón de esta unión de dos lecturas de la Escritura en una es para no perder el sentido del hecho o la sentencia de las lecturas de la Sagrada Escritura.

Esto ha hecho que se supriman del breviario en las fiestas de tercera clase las lecturas tomadas de las obras de los Santos Padres; pero se han dejado en las fiestas principales, porque lo contrario sería demasiado extenuación del breviario.

Pero esto es momentáneo. Después del concilio se ha de proveer a una renovación de las lecturas del breviario. Se ha de evitar también la desigualdad que existe entre los salmos y las lecturas, debida al estado actual de los

libros litúrgicos, según afirmaba la revista romana *Ephemerides liturgicae*, fasc.4-5 (1960).

Hora del oficio.—Ha de corresponder, por definición, a la parte del día a que se ha señalado, «non globaliter semel in die». Esto, naturalmente, en cuanto se pueda.

Con todo, no deja de ser notable que aparezca este consejo o exhortación en las mismas rúbricas (antes se creía que se hacía a las horas correspondientes o al menos cerca de ellas); mas, como no se hace así, por eso las mismas rúbricas manifiestan el deseo de que, en cuanto sea posible, se rece cada hora a su tiempo correspondiente.

Era curioso ver que muchos que abogaban por muchas reformas en la liturgia no consideraban falto de espíritu litúrgico rezar todo el oficio de una vez.

Otra cosa notable en este sentido, manifestada por el presente *Código de rúbricas sagradas*, es la separación de las laudes de los maitines cuando éstos se anticipan al día anterior. Las laudes es la oración de la mañana. Los maitines, como sería demasiado penoso obligar a rezarlos a su hora correspondiente, la vigilia nocturna, se permite adelantarlos. Con todo, cuando se hace esto, se pueden dejar las completas para la última hora del día, antes de dormir, suponiendo que se hace esto a una hora conveniente, dentro del mismo día y no a las primeras horas del día siguiente. En el rezo en común se prescribe el examen de conciencia como formando parte de completas; en el rezo en privado se aconseja. Desde hace mucho tiempo se observaba esto en las abadías benedictinas, aunque esta prescripción como tal es nueva.

Variaciones en la misa.—Se ha procurado extender a todo el año litúrgico los principios que movieron a la renovación de la Semana Santa; por ejemplo, que el celebrante en la misa solemne no recite en voz baja lo que cantan el subdiácono, el diácono o el lector; lo mismo en la misa cantada cuando hay uno que cante la epístola o las lecturas; que se omitan el *Confiteor* y oraciones siguientes cuando se da la comunión dentro de la misa, porque se ha recitado ya en las oraciones al pie del altar. No dicen las rúbricas si hay que recitarlo cuando en la misa se suprimen estas oraciones al pie del altar; por ejemplo, el 2 de febrero, domingo de Ramos, etc. Probablemente no hay que decirlo, porque las rúbricas no distinguen entre día y día. Existen otras oraciones en la misa en las que se manifiesta el arrepentimiento de los pecados cometidos y en las que se impetra a Dios el perdón de los mismos.

Se permite facultativamente el uso del incienso en cualquier misa cantada, según las rúbricas, ya que en muchas iglesias rurales rara vez se tiene una misa solemne, donde el uso del incienso está prescrito, y, por lo mismo, se privaba a estos fieles de la solemnidad que da este elemento al culto.

Conclusión de la misa.—La fórmula general es: *Ite missa est*, aun cuando en la misa no se diga el cántico del *Gloria in excelsis Deo*. Mas, si los fieles han de permanecer en la iglesia para otro acto litúrgico, como procesión..., en lugar de *Ite missa est* se dice *Benedicamus Domino*, es decir, no se despide a los fieles. La bendición y el último evangelio van unidos al *Ite missa est*, salvo alguna rúbrica especial para el último evangelio según San Juan.

En las misas de difuntos se dice como hasta ahora: *Requiescant in pace*.

Misas votivas.—Se han regulado mucho las misas votivas e incluso se han fomentado en el presente *Código de rúbricas*.

Misas votivas de primera clase: la de la dedicación de la iglesia en el

día de la consagración de una iglesia; la del Santísimo Sacramento en el día principal de los congresos eucarísticos; la de un santo o beato con ocasión del triduo que sigue a la canonización o beatificación. Se prefieren estas misas a las de las fiestas más solemnes, exceptuadas las que en el año litúrgico son de una importancia suma, como la de Pascua...

Misas votivas de segunda clase: las indicadas por el ordinario del lugar como *pro re gravi.* Se permiten en todos los días de segunda clase para abajo, incluso en los domingos, salvo la misa *pro sponsis*, que no se puede decir los domingos: la necesidad particular no cede al bien común.

Misas votivas de tercera clase: misas votivas que se relacionan con ejercicios piadosos semanales, como las del Corazón de Jesús, Cristo Sumo Sacerdote, Corazón de María... Se permite una misa por la mañana y otra por la tarde.

Misas votivas de cuarta clase: todas las demás, según las rúbricas. Estas misas, en las no conventuales, se pueden celebrar con el color del día, salvo el negro y el violeta.

Se ha dado una mayor amplitud en lo referente a las misas de difuntos.

En las misas de los sábados de témporas que no son conventuales se ha de decir sólo una lectura, la epístola y el evangelio, en lugar de las cinco lecturas que precedían a las dos últimas perícopas.

El símbolo sólo se dice en los domingos, como elemento propio de este día; también en las fiestas de primera clase y en las de segunda clase del Señor y de la Virgen, así como en el *dies natalis* de los apóstoles, evangelistas y en la Cátedra de San Pedro.

Se dejan todas las otras razones de simbolismo o conveniencias, de modo que en cualquier fiesta de tercera clase, aunque sea de la Virgen o del Señor, no se dice el símbolo.

Oraciones imperadas.—Se suprime la distinción de oraciones imperadas *pro re gravi, non gravi*... Se establece este principio general: que hay verdadera necesidad; que no se imperen de un modo estable ni por un tiempo que excede a la verdadera necesidad. Sólo puede imperarse una. Se puede decir sólo en los días de tercera y cuarta clase. El mismo párroco puede imperar una oración en el término parroquial en todas las iglesias del mismo, aun exentas, durante tres días, cuando hay una necesidad urgente y no se puede acudir al ordinario.

Cambio de títulos en el misal.—La misa *contra paganos* se llamará en adelante *pro Ecclesiae defensione.* Su origen fué impedir las invasiones de los mahometanos. En la actualidad hay otras de otro orden.

La misa *ad tollendum schisma* se llamará en adelante *pro unitate Ecclesiae.* Su origen fué pedir al Señor hiciese desaparecer el cisma de Occidente: papas y antipapas. En la actualidad hay otras divisiones.

Aspecto pastoral.—En realidad, el presente *Código de rúbricas sagradas* no afecta directamente al pueblo fiel, sino a los sacerdotes y demás personas habilitadas para la oración oficial y litúrgica de la Iglesia. Para la cuestión pastoral sigue en vigor la instrucción de la S. C. de Ritos de 3 de septiembre de 1958.

Pero en el número 22 se habla de la instrucción al pueblo fiel, es decir de la homilía, que se considera como parte de la celebración, aunque *no esencial*, pero sí *propia*. Durante ella se ha de suspender la misa, aunque sea predicada por otro sacerdote distinto del que celebra la misa. Esto es una ley preceptiva.

Libros litúrgicos.—El breviario puede ser editado en uno o dos volúmenes, pero con la denominación según el número de las partes del año a que pertenece: I-II; III-IV.

Ha de incluir el texto de los documentos del presente *Código*.

Por la primera vez que se editen han de ser reconocidos por la S. C. de Ritos, pues no existe edición típica.

TEXTO LATINO DE LAS RUBRICAS SEGUN EL A.A.S.

ACTA IOANNIS PP. XXIII

LITTERAE APOSTOLICAE MOTU PROPRIO DATAE

NOVUM RUBRICARUM BREVIARII ET MISSALIS ROMANI CORPUS APPROBATUR.

Rubricarum instructum, quo publicus Ecclesiae cultus ordinatur ac regitur, Apostolica Sedes, inde praesertim a Concilio Tridentino, continenter studuit et pressius definire et perfectius ordinare. Pluribus itaque emendationibus, variationibus et additamentis decursu temporis introductis, totum rubricarum systema abunde succrevit, non semper vero systematico ordine servato, et non sine primitivae perspicuitatis ac simplicitatis detrimento.

Nil proinde mirum quod Decessor Noster, Pius Papa XII, fel. rec., plurium Episcoporum precibus annuens, rubricas Breviarii ac Missalis Romani in quibusdam ad simpliciorem formam esse redigendas censuerit, quod generali Decreto S. Rituum Congregationis dici 23 Martii anni 1955 fuit peractum.

Anno vero sequenti 1956, cum interim studia praeparatoria pro generali liturgica instauratione maturescerent, idem Decessor Noster Episcoporum mentem explorandam decrevit, circa Breviarii Romani liturgicam emendationem. Episcoporum autem responsionibus mature perpensis, quaestionem de generali ac systematica rubricarum Breviarii ac Missalis emendatione aggrediendam esse censuit, eamque peculiari illi commisit virorum peritorum Commissioni, cui generalis instaurationis liturgicae studia demandata fuerant.

Nos autem, postquam, adspirante Deo, Concilium Oecumenicum coadunandum esse decrevimus, quid circa huiusmodi Praedecessoris Nostri inceptum agendum foret, haud semel recogitavimus. Re itaque diu ac mature examinata, in sententiam devenimus, altiora principia, generalem liturgicam instaurationem respicientia, in proximo Concilio Oecumenico Patribus esse proponenda; memoratam vero rubricarum Breviarii ac Missalis emendationem diutius non esse protrahendam.

Harum itaque rubricarum Breviarii ac Missalis Romani corpus, a peritis viris S. Rituum Congregationis praeparatum et a praefata Pontificia Commissione pro generali liturgica instauratione diligenter revisum, Nos ipsi, *motu proprio* et certa scientia, Apostolica Nostra Auctoritate, probandum censuimus, sequentia decernentes:

1) Novum rubricarum Breviarii ac Missalis Romani codicem, per tres partes digestum, scilicet: *Rubricae generales*, *Rubricae generales Breviarii Romani*, et *Rubricae generales Missalis Romani*, a Sacra Nostra Rituum Con-

gregatione mox evulgandum, inde a die 1 Ianuarii proximi anni 1961, ab omnibus qui ritum romanum sequuntur, servandum esse praecipimus. Qui vero alium ritum latinum observant, quamprimum sive novo rubricarum codici, sive Calendario se conformare tenentur, in iis omnibus, quae illi ritui stricte propria non sunt.

2) Eodem die 1 Ianuarii anni 1961 vigere cessant *Rubricae generales* Breviarii et Missalis Romani, necnon *Additiones et Variationes* in rubricis Breviarii et Missalis Romani, ad normam Bullae Praedecessoris Nostri S. Pii X *Divino afflatu*, quae hucusque his libris praepositae habentur. Pariter vigere cessat Decretum generale S. R. C. diei 23 Martii anni 1955 *De rubricis ad simpliciorem formam redigendis*, in hac nova rubricarum redactione assumptum. Abrogantur denique eiusdem S. Congregationis decreta et ad dubia responsiones, quae cum nova hac rubricarum forma non conveniunt.

3) Item statuta, privilegia, indulta et consuetudines cuiuscumque generis, etiam saecularia et immemorabilia, immo specialissima atque individua mentione digna, quae his rubricis obstant, revocantur.

4) Librorum liturgicorum editores, rite a S. Sede approbati et admissi, novas parare possunt editiones Breviarii et Missalis Romani, iuxta novum rubricarum codicem dispositas; ad necessariam vero novarum editionum uniformitatem praecavendam, S. Rituum Congregatio peculiares tradat instructiones.

5) In novis Breviarii vel Missalis Romani editionibus, omissis rubricarum textibus de quibus n. 2, novarum rubricarum textus praeponantur, Breviario quidem *Rubricae generales* et *Rubricae generales Breviarii Romani*; Missali autem item *Rubricae generales* et *Rubricae generales Missalis Romani*.

6) Omnes denique ad quos spectat quamprimum Calendaria et Propria, sive dioecesana sive religiosa, ad normam et mentem novae redactionis rubricarum et Calendarii conformari curent, a S. Rituum Congregatione approbanda.

His itaque firmiter statutis, muneri Nostro Apostolico consentaneum ducimus, nonnulla addere hortamenta.

Nova sane hac rubricarum dispositione, dum ex una parte universus rubricarum Breviarii et Missalis Romani instructus in meliorem formam est redactus, clariore ordine digestus et in unicum textum contractus, ex altera parte aliquae quoque introductae sunt peculiares modificationes, quibus Officium divinum paulisper contrahitur. Hoc siquidem quamplurium Episcoporum erat in votis, intuitu praesertim multorum sacerdotum, qui in dies magis magisque pastoralibus sollicitudinibus onerantur. Hos autem et omnes qui Officio divino persolvendo tenentur, paterno hortamur animo, ut si quid in eodem divino Officio breviatur, hoc maiore diligentia ac devotione compensetur. Cum porro lectio quoque sanctorum Patrum aliquantisper quandoque minuatur, omnes enixe clericos hortamur, ut volumina Patrum, tanta sapientia ac pietate referta, assidue prae manibus legenda ac meditanda teneant.

Quae autem per Nostras has Litteras, motu proprio datas, decrevimus ac statuimus, rata atque firma sunto, contrariis quibuslibet minime obstantibus, peculiarissima quoque et individua mentione dignis.

Datum Romae, apud S. Petrum, die 25 mensis Iulii, anno 1960, Pontificatus Nostri secundo.—Ioannes PP. XXIII.

ACTA S. CONGREGATIONIS RITUUM

DECRETUM GENERALE

QUO NOVUS RUBRICARUM BREVIARII AC MISSALIS ROMANI CODEX PROMULGATUR.

Novum rubricarum Breviarii ac Missalis romani codicem, quem Ssmus. Dominus Noster Ioannes Papa XXIII, per Litteras Apostolicas *Rubricarum instructum*, die 25 iulii huius anni *motu proprio* datas approbavit et huic S. Congregationi promulgandum **mandavit, S. Rituum Congregatio, per hoc Decretum** generale, **et** promulgat **et promulgatum esse declarat, in novas Breviarii et Missalis romani** editiones **inserendum, et ab omnibus ad quos spectat, inde a die 1 ianuarii proximi anni 1961, servandum.**

Ut autem libri liturgici qui in usu habentur adhuc adhiberi possint, **rubricarum codici adduntur «Variationes» Breviariis et** Missalibus **necnon** Martyrologio aptandis.

Ex aedibus S. **Rituum** Congregationis, **die 26 iulii anni 1960.— † CAIETANUS Card.** CICOGNANI, Ep. Tusculanus, *Praefectus.*—L. † S.—Henricus Dante, *a secretis.*

RUBRICAE BREVIARII ET MISSALIS ROMANI

PARS PRIMA

RUBRICAE GENERALES

CAPUT I

NORMAE GENERALES

1. Rubricae quae sequuntur ritum romanum respiciunt.

2. Nomine calendarii veniunt tum calendarium in usum Ecclesiae universae, tum calendaria particularia.

3. Rubricae generales quae sequuntur, valent tam pro Breviario quam pro Missali. Ipsis tamen exceptiones dantur per particulares rubricas, quae aliquando in Breviario et in Missali ad normam harum rubricarum redactis occurrunt.

CAPUT II

DE DIE LITURGICO IN GENERE

4. Dies liturgicus est dies sanctificatus actionibus liturgicis, praesertim Sacrificio eucharistico et publica Ecclesiae prece, id est Officio divino; et decurrit a media nocte ad mediam noctem.

5. Celebratio diei liturgici decurrit per se a Matutino ad Completorium. Sunt tamen dies solemniores, quorum Officium inchoatur a I Vesperis, die praecedenti.

Habetur denique celebratio liturgica non plena seu sola commemoratio in Officio et Missa diei liturgici currentis.

6. Singulis diebus fit aut de dominica, aut de feria, aut de vigilia, aut de festo, aut de octava, iuxta calendarium et praecedentiam dierum liturgicorum.

7. Praecedentia inter singulos dies liturgicos unice per peculiarem tabellam (n.91) determinatur.

8. Dies liturgici sunt primae, secundae, tertiae aut quartae classis.

CAPUT III

DE DOMINICIS

9. Nomine dominicae intellegitur dies Domini initio cuiusque hebdomadae occurrens.

10. Dominicae sunt I aut II classis.

11. *Dominicae I classis* sunt:

a) I-IV Adventus;
b) I-IV Quadragesimae;
c) I-II Passionis;
d) dominica Resurrectionis seu Paschatis;
e) dominica in Albis;
f) dominica Pentecostes.

Dominicae Paschatis et Pentecostes sunt pariter festa I classis cum octava.

12. Omnes aliae dominicae sunt *II classis.*

13. Officium dominicae incipit a I Vesperis, sabbato praecedenti, et explicit post Completorium dominicae.

14. Dominica celebratur suo die, iuxta rubricas. Officium et Missa dominicae impeditae nec anticipantur nec resumuntur.

15. *Dominica I classis*, in occurrentia, festis quibuslibet praefertur.

Festum tamen Immaculatae Conceptionis B. Mariae Virg. praefertur occurrenti dominicae Adventus.

Ad concurrentiam vero quod attinet, servetur norma, quae nn.104-105 traditur.

16. *Dominica II classis*, in occurrentia, festis II classis praefertur.

Attamen:

a) festum Domini I aut II classis, in dominica II classis occurrens, locum tenet ipsius dominicae cum omnibus iuribus et privilegiis: de dominica, proinde, nulla fit commemoratio;

b) dominica II classis praefertur Commemorationi omnium Fidelium defunctorum.

Ad concurrentiam vero quod attinet, servetur norma, quae nn.104-105 traditur.

17. Dominica excludit, per se, assignationem perpetuam festorum.

Excipiuntur:

a) festum Ssmi. Nominis Iesu, celebrandum dominica quae occurrit a die 2 ad 5 ianuarii (secus die 2 ianuarii);

b) festum S. Familiae Iesu, Mariae, Ioseph, celebrandum dominica prima post Epiphaniam;

c) festum Ssmae. Trinitatis, celebrandum dominica prima post Pentecosten;

d) festum D. N. Iesu Christi Regis, celebrandum dominica ultima mensis octobris;

e) festa Domini I classis quae, in calendariis particularibus, dominicae II classis nunc assignantur.

Haec festa locum tenent dominicae occurrentis cum omnibus iuribus et privilegiis: de dominica, proinde, nulla fit commemoratio.

18. Dominicae post Epiphaniam quae, superveniente Septuagesima, impediuntur, transferuntur post dominicam XXIII post Pentecosten, hoc ordine:

a) si dominicae post Pentecosten fuerint 25, dominica XXIV erit quae inscribitur dominica VI post Epiphaniam;

b) si dominicae fuerint 26 dominica XXIV erit quae inscribitur V post Epiphaniam; et XXV, quae inscribitur VI;

c) si dominicae fuerint 27, dominica XXIV erit quae inscribitur IV post Epiphaniam; XXV, quae inscribitur V; et XXVI, quae inscribitur VI;

d) si dominicae fuerint 28, dominica XXIV erit quae inscribitur III post Epiphaniam; XXV, quae inscribitur IV; XXVI, quae inscribitur V; et XVII, quae inscribitur VI.

Ultimo tamen loco semper ponitur ea quae in ordine est XXIV post Pentecosten, omissis, si opus sit, ceteris, quae aliquando locum habere non possunt.

19. Dominica prima mensis ea intellegitur, quae prima occurrit in mense, scilicet a die primo ad septimum mensis; dominica autem ultima, quae diem primum mensis sequentis proxime praecedit.

Item ad computandam primam dominicam mensium augusti, septembris, octobris et novembris, ratione lectionum Scripturae occurrentis, ea dicitur prima dominica mensis, quae cadit a die primo ad septimum mensis.

20. Dominica I Adventus ea est, quae cadit die 30 novembris vel est ipsi proximior.

Caput IV

DE FERIIS

21. Nomine feriae intelleguntur singuli dies hebdomadae, praeter dominicam.

22. Feriae sunt primae, secundae, tertiae aut quartae classis.

23. *Feriae I classis* sunt:

a) feria IV cinerum;

b) omnes feriae Hebdomadae sanctae.

Hae feriae festis quibuslibet praeferuntur, et nullam admittunt commemorationem, nisi unam privilegiatam.

24. *Feriae II classis* sunt:

a) feriae Adventus a die 17 ad diem 23 decembris;

b) feriae Quatuor Temporum Adventus, Quadragesimae et mensis septembris.

Hae feriae praeferentur festis particularibus II classis; si vero impediuntur, commemorari debent.

25. *Feriae III classis* sunt:

a) feriae Quadragesimae et Passionis, a feria V post cineres usque ad sabbatum ante dominicam II Passionis inclusive, superius non nominatae, quae praeferuntur festis III classis;

b) feriae Adventus usque ad diem 16 decembris inclusive, superius non nominatae, quae cedunt festis III classis.

Hae feriae, si impediuntur, commemorari debent.

26. Omnes feriae, numeris 23-25 non nominatae, sunt *feriae IV classis*; quae, ~~si impediuntur~~, numquam commemorantur.

27. Officium feriae incipit a Matutino et explicit per se post Completorium; Officium vero sabbati, excepto Officio sabbati sancti, explicit post Nonam.

Caput V

DE VIGILIIS

28. Nomine vigiliae intellegitur dies liturgicus, qui aliquod festum praecedit, et rationem habet praeparationis ad illud.

Vigilia Paschatis vero, cum non sit dies liturgicus, modo sibi proprio, seu pervigilio, celebratur.

29. Vigiliae sunt primae, secundae aut tertiae classis.

30. *Vigiliae I classis* sunt:

a) vigilia Nativitatis Domini quae, in occurrentia, locum tenet dominicae IV Adventus, de qua, proinde, nulla fit commemoratio;

b) vigilia Pentecostes.

Hae vigiliae festis quibuslibet praeferuntur, et nullam admittunt commemorationem.

31. *Vigiliae II classis* sunt:

a) vigilia Ascensionis Domini;

b) vigilia Assumptionis B. Mariae Virg.;

c) vigilia Nativitatis S. Ioannis Baptistae;

d) vigilia Ss. Petri et Pauli Apostolorum.

Hae vigiliae praeferuntur diebus liturgicis III et IV classis; et, si impediuntur, commemorantur, iuxta rubricas.

32. *Vigilia III classis* est vigilia S. Laurentii.

Haec vigilia praefertur diebus liturgicis IV classis; et, si impeditur, commemoratur, iuxta rubricas.

33. Vigilia II aut III classis penitus omittitur, si occurrat in dominica quavis, aut in festo I classis, vel si festum cui praemittitur in alium diem transferri aut ad commemorationem reduci contingat.

34. Officium vigiliae incipit a Matutino et explicit quando initium habet Officium festi subsequentis.

Caput VI

DE FESTIS ET CALENDARIO

A) De natura et proprietate festorum

35. Nomine festi intellegitur dies liturgicus in quo cultus publicus Ecclesiae peculiari modo ad mysteria Domini recolenda, vel ad B. Mariam Virg., aut Angelos, aut Sanctos vel Beatos venerandos dirigitur.

36. Festa sunt primae, secundae aut tertiae classis.

37. Ratio celebrationis festorum haec est:

a) festa I classis inter dies solemniores adnumerantur, quorum Officium incipit a I Vesperis, die praecedenti;

b) festa II et III classis Officium habent quod per se decurrit a Matutino ad Completorium ipsius diei;

c) festa vero Domini II classis I Vesperas acquirunt, quoties, in occurrentia, locum tenent dominicae II classis.

38. *Festa* sunt *universalia* aut *particularia;* particularia autem sunt *propria* aut *indulta.*

39. Festa *universalia* ea sunt quae a Sancta Sede in calendario Ecclesiae universae inscribuntur.

Haec festa ab omnibus, qui ritum romanum sequuntur, celebrari debent, iuxta rubricas.

40. Festa *particularia* ea sunt quae ex iure aut ex indulto Sanctae Sedis in calendariis particularibus inscribuntur.

Haec festa ab omnibus, qui illo calendario tenentur, celebrari debent, iuxta rubricas, et nonnisi ex speciali Sanctae Sedis indulto e calendario expungi vel gradu mutari possunt.

41. Festa particularia, *ipso iure* in calendario inscribenda, sunt festa propria:

a) cuiusque nationis et regionis seu provinciae sive ecclesiasticae sive civilis (n.42);

b) cuiusque dioecesis seu territorii ecclesiastici cui praeficitur «Ordinarius loci» (n.43);

c) cuiusque loci seu oppidi vel civitatis (n.44);

d) cuiusque ecclesiae aut oratorii publici vel semipublici, quod locum tenet ecclesiae (n.45);

e) cuiusque Ordinis seu Congregationis (n.46).

42. *Festa propria cuiusque nationis et regionis seu provinciae sive ecclesiasticae sive civilis* sunt:

a) festum Patroni principalis rite constituti (I classis);

b) festum Patroni secundarii rite constituti (II classis).

43. *Festa propria cuiusque dioecesis seu territorii ecclesiastici cui praeficitur «Ordinarius loci»* sunt:

a) festum Patroni principalis rite constituti (I classis);

b) anniversarium Dedicationis ecclesiae cathedralis (I classis);

c) festum Patroni secundarii rite constituti (II classis);

d) festa Sanctorum et Beatorum, qui in Martyrologio vel eius Appendice rite sunt inscripti, qui ad dioecesim peculiares habent relationes, ut sunt originis, commorationis longioris, obitus (II vel III classis, aut commemoratio).

44. *Festa propria cuiusque loci seu oppidi vel civitatis* sunt:

a) festum Patroni principalis rite constituti (I classis);

b) festum Patroni secundarii rite constituti (II classis).

45. *Festa propria cuiusque ecclesiae aut oratorii publici vel semipublici, quod locum tenet ecclesiae,* sunt:

a) anniversarium Dedicationis, si sint consecrata (I classis);

b) festum Tituli, si sint consecrata aut saltem solemniter benedicta (I classis);

c) festum Sancti, in Martyrologio vel eius Appendice rite descripti, cuius corpus ibi asservatur (II classis);

d) festum Beati, item in Martyrologio vel eius Appendice rite descripti, cuius corpus ibi asservatur (III classis).

46. *Festa propria cuiusque Ordinis seu Congregationis* sunt:

a) festum Tituli (I classis);

b) festum Fundatoris canonizati (I classis) vel beatificati (II cl.);

c) festum Patroni principalis rite constituti totius Ordinis seu Congregationis, in universo Ordine vel Congregatione; aut Patroni principalis item rite constituti cuiusque provinciae religiosae, in singulis provinciis (I classis);

d) festum Patroni secundarii, ut supra (II classis);

e) festa Sanctorum et Beatorum, qui illius Ordinis vel Congregationis sodales fuerunt (II vel III classis, aut commemoratio).

47. Festa particularia *indulta* sunt festa quae, ex indulto Sanctae Sedis, in calendariis particularibus inscribuntur.

B) De calendario et festis in eo inscribendis

48. Calendarium est *universale* aut *particulare* seu proprium.

49. *Calendarium universale* est calendarium in usum Ecclesiae universae; quod Breviario ac Missali romano praeficitur.

50. *Calendarium particulare* seu proprium est dioecesanum aut religiosum; et conficitur inserendo calendario universali festa particularia.

Huiusmodi autem calendarium particulare perpetuum conficiendum est respective ab Ordinario loci aut a supremo Religionis Moderatore de consilio sui Capituli vel Consilii generalis, et approbari debet a S. Rituum Congregatione.

51. *Calendarium dioecesanum* habet quaelibet dioecesis et quodlibet aliud territorium ecclesiasticum cui praeficitur «Ordinarius loci».

52. In calendario *dioecesano*, praeter festa universalia, inscribi debent:

a) festa propria (n.42) et indulta universae nationi et regioni seu provinciae sive ecclesiasticae sive civili;

b) festa propria (n.43) et indulta universae dioecesi.

53. Super huiusmodi calendario *dioecesano* conficitur:

a) calendarium cuiusque loci, addendo festa propria (n.44) et indulta;

b) calendarium cuiusque ecclesiae aut oratorii, item addendo festa loci propria (n.44) et indulta, atque festa ipsi ecclesiae propria (n.45) et indulta;

c) calendarium Congregationum religiosarum seu Institutorum iuris pontificii, quae ad recitationem divini Officii non obligantur; et Congregationum iuris dioecesani, addendo festa loci propria (n.44) et indulta; necnon et alia ipsis propria (nn.45 et 46) et indulta.

54. *Calendarium religiosum* habent:

a) Ordines regulares, et Moniales ac Sorores eiusdem Ordinis, necnon Tertiarii eidem aggregati in communi viventes et vota simplicia emittentes;

b) Congregationes religiosae seu Instituta utriusque sexus, iuris pontificii, et sub regimine unius praesidis generalis constituta, si ad recitationem divini Officii, ex quovis capite, tenentur.

55. In calendario *religioso*, praeter festa universalia, inscribi debent festa propria (n.46) et indulta ipsi Ordini seu Congregationi.

56. Super huiusmodi calendario *religioso* conficitur:

a) calendarium cuiusque provinciae religiosae, addendo festa propria (n.46) et indulta;

b) calendarium cuiusque ecclesiae aut oratorii, item addendo festa propria (n.45) et indulta, necnon et alia de quibus numero sequenti: quod calendarium vocatur etiam domus religiosae.

57. In singulis dioecesibus et locis, Religiosi, ii etiam qui alium ritum ac romanum sequuntur, celebrare tenentur, una cum clero dioecesano:

a) festum Patroni principalis nationis, regionis seu provinciae sive ecclesiasticae sive civilis, dioecesis, loci seu oppidi vel civitatis (I classis);

b) anniversarium Dedicationis ecclesiae cathedralis (I classis);

c) alia festa actu feriata, si quae sint, eodem gradu quo in calendario dioecesano inscribuntur.

58. Religiosi, in celebrandis festis Sanctorum Ordinis seu Congregationis, quoad diem et Officium magis proprium, clero dioecesano se conformare tenentur, sicubi iidem Sancti tamquam Patroni principales (n.57 *a)*) recoluntur.

Item, si festa Sanctorum aut Beatorum alicuius Ordinis seu Congregationis gradu superiore aut Officio magis proprio a clero alicuius dioecesis vel loci celebrantur, ibidem etiam a Religiosis eiusdem Ordinis seu Con-

gregationis eodem gradu superiore aut Officio magis proprio celebrari possunt, dummodo eadem festa, in utroque calendario, eodem die inscripta sint.

C) De festorum die proprio

59. Festa in calendaria iam inducta eo die celebrentur, quo nunc in calendariis inscripta inveniuntur.

60. Pro novis festis *universalibus* inducendis, haec serventur:

a) festa Sanctorum ordinarie diei natalicio assignentur, diei nempe quo Sanctus aeternae vitae natus est; hoc die ex qualibet causa impedito, eadem festa assignentur diei a S. Sede determinando, qui proinde habebitur tamquam dies quasi-natalicius;

b) pro ceteris festis, dies a S. Sede assignabitur.

61. Pro novis festis *particularibus* inducendis, haec serventur:

a) festa propria Sanctorum vel Beatorum, ordinarie, diei natalicio assignentur, nisi sit impeditus aut aliter a S. Sede dispositum sit. Festa tamen alicuius loci vel ecclesiae propria, quae etiam in calendario universali vel dioecesano vel religioso gradu quidem inferiore inscribuntur, eodem die celebranda sunt ac in calendario universali vel dioecesano vel religioso;

b) si dies natalicius ignoretur, festa assignentur, cum approbatione S. Sedis, diei qui, in calendario perpetuo dioecesano vel religioso, sit IV classis;

c) si vero dies natalicius perpetuo impediatur pro universa dioecesi vel Religione vel ecclesia propria, festa in tali calendario particulari, si sint I vel II classis, assignentur proximiori diei sequenti qui non sit I vel II classis; si sint III classis, assignentur proximiori diei, qui ab aliis festis et Officiis paris aut superioris gradus liber exsistat;

d) festa particularia indulta inscribantur in calendario die a S. Sede in concessione assignato.

62. Sancti vel Beati qui in calendario, ex quavis ratione, unico festo inscribuntur, semper simul celebrantur prout in Breviario habetur, quoties eodem gradu sunt colendi, etsi unus aut aliqui eorum sint magis proprii. Proinde:

a) si unus aut aliqui ex his Sanctis festo I classis essent colendi, fit Officium de his tantum, omissis sociis;

b) si unus aut aliqui ex his Sanctis vel Beatis essent magis proprii et gradu superiore essent colendi, fit integrum Officium de magis propriis, cum commemoratione sociorum.

Caput VII

DE OCTAVIS

A) De octavis in genere

63. Octava est celebratio summorum festorum per octo dies continuos protracta.

64. Celebrantur tantum octavae Nativitatis Domini, Paschatis et Pentecostes, exclusis omnibus aliis, sive in calendario universali sive in calendariis particularibus.

65. Octavae sunt I aut II classis.

B) De octavis I classis

66. Octavae I classis sunt octavae Paschatis et Pentecostes. Dies infra has octavas sunt I classis.

C) De octava II classis

67. Octava II classis est octava Nativitatis Domini. Dies infra octavam sunt II classis; dies autem octavus est I classis.

68. Octava Nativitatis Domini modo peculiari ordinatur, scilicet:

a) die 26 decembris, fit festum S. Stephani Protomart. (II classis);

b) die 27 decembris, fit festum S. Ioannis Ap. et Evang. (II classis);

c) die 28 decembris, fit festum Ss. Innocentium Mart. (II classis);

d) die 29 decembris, fit commemoratio S. Thomae Episcopi et Mart.;

e) die 31 decembris, fit commemoratio S. Silvestri I Papae et Conf.;

f) ex festis particularibus ea tantum admittuntur quae sunt I classis et in honorem Sanctorum qui in calendario universali his diebus inscribuntur, etsi tantum ad modum commemorationis; cetera transferuntur post octavam.

69. De dominica infra octavan Nativitatis Domini, quae scilicet a die 26 ad 31 decembris occurrit, semper fit Officium cum commemoratione festi forte occurrentis, iuxta rubricas, nisi dominica incidat in festum I classis: quo in casu, fit de festo cum commemoratione dominicae.

70. Normae peculiares pro ordinandis Officio et Missa infra octavam Nativitatis Domini inveniuntur in rubricis Breviarii et Missalis.

Caput VIII

DE ANNI TEMPORIBUS

A) De tempore Adventus

71. Tempus sacri Adventus decurrit a I Vesperis dominicae I Adventus usque ad Nonam inclusive vigiliae Nativitatis Domini.

B) De tempore natalicio

72. Tempus natalicium decurrit a I Vesperis Nativitatis Domini usque ad diem 13 ianuarii inclusive.

Huiusmodi autem temporis spatium comprehendit:

a) *tempus Nativitatis*, quod decurrit a I Vesperis Nativitatis Domini usque ad Nonam inclusive diei 5 ianuarii;

b) *tempus Epiphaniae*, quod decurrit a I Vesperis Epiphaniae Domini usque ad diem 13 ianuarii inclusive.

C) De tempore Septuagesimae

73. Tempus Septuagesimae decurrit a I Vesperis dominicae in Septuagesima usque post Completorium feriae III hebdomadae Quinquagesimae.

D) De tempore quadragesimali

74. Tempus quadragesimale decurrit a Matutino feriae IV cinerum usque ad Missam Vigiliae paschalis exclusive.

Huiusmodi autem temporis spatium comprehendit:

a) *tempus Quadragesimae*, quod decurrit a Matutino feriae IV cinerum usque ad Nonam inclusive sabbati ante dominicam I Passionis;

b) *tempus Passionis*, quod decurrit a I Vesperis dominicae I Passionis usque ad Missam Vigiliae paschalis exclusive.

75. Hebdomada a dominica II Passionis seu in palmis usque ad Sabbatum sanctum inclusive dicitur *Hebdomada sancta;* tres autem ultimi dies eiusdem hebdomadae nomine *Tridui sacri* designantur.

E) De tempore paschali

76. **Tempus** paschale decurrit ab initio Missae Vigiliae paschalis usque ad Nonam inclusive sabbati in octava Pentecostes.

Huiusmodi autem temporis spatium comprehendit:

a) *tempus Paschatis*, quod decurrit ab initio Missae Vigiliae paschalis usque ad Nonam inclusive vigiliae Ascensionis Domini;

b) *tempus Ascensionis*, quod decurrit a I Vesperis Ascensionis Domini usque ad Nonam inclusive vigiliae Pentecostes;

c) *octavam Pentecostes*, quae decurrit a Missa vigiliae Pentecostes usque ad Nonam inclusive sabbati sequentis.

F) De tempore «per annum»

77. Tempus «per annum» decurrit a die 14 ianuarii usque ad Nonam sabbati ante dominicam in Septuagesima, et a I Vesperis festi Ssmae. Trinitatis, id est dominicae I post Pentecosten, usque ad Nonam inclusive sabbati ante dominicam I Adventus.

Caput IX

DE SANCTA MARIA IN SABBATO

78. In sabbatis, in quibus occurrit Officium de feria IV classis, fit de sancta Maria in sabbato.

79. Officium sanctae Mariae in sabbato incipit a Matutino et explicit post Nonam.

Caput X

DE LITANIIS MAIORIBUS ET MINORIBUS

A) De Litaniis maioribus

80. Litaniae maiores assignatae sunt diei 25 aprilis; si vero eo die occurrit dominica Paschatis vel feria II post Pascha, transferuntur in sequentem feriam III.

81. De Litaniis maioribus nihil fit in Officio, sed tantum in Missa. Earum autem commemoratio non est habenda commemoratio «de Tempore».

82. Iuxta ecclesiarum et locorum condiciones et consuetudines, cuius rei iudex est Ordinarius loci, hoc die fit processio, in qua dicuntur Litaniae Sanctorum (quae tamen non duplicantur) cum suis precibus.

83. Si autem processio fieri nequit, locorum Ordinarii instituant peculiares supplicationes, in quibus dicantur Litaniae Sanctorum et aliae preces in processione fieri solitae.

84. Omnes qui ad recitationem divini Officii obligantur, processioni vero aut aliis peculiaribus supplicationibus, de quibus numero praecedenti, non intersunt, tenentur dicere, hoc die, Litanias Sanctorum cum suis precibus, lingua latina.

85. Si Litaniae Sanctorum cum suis precibus, iuxta locorum consuetudinem, in processione vel aliis peculiaribus supplicationibus, lingua ver-

nacula, una cum fidelibus dicuntur, ii qui ad recitationem divini Officii obligantur, et his supplicationibus rite intersunt, non tenentur has preces lingua latina iterare.

86. Missa de Rogationibus regulariter dicenda est expleta processione, iuxta ea quae in nn.346-347 statuuntur. Convenit autem ut Missa de Rogationibus dicatur etiam post peculiares supplicationes, quae locum tenent processionis, etsi horis vespertinis peragantur.

B) De Litaniis minoribus seu de Rogationibus

87. Litaniae minores seu Rogationes, per se, assignantur feriis II, III et IV ante festum Ascensionis Domini.

Ordinariis autem locorum facultas tribuitur eas transferendi ad alios tres dies continuos magis opportunos iuxta regionum diversitatem aut consuetudinem aut necessitatem.

88. De Litaniis minoribus nihil fit in Officio, sed tantum in Missa quae connectitur cum processione aut aliis peculiaribus supplicationibus.

89. Ad processionem aut alias peculiares supplicationes et Missam aut commemorationem quod attinet, serventur quae supra de Litaniis maioribus statuta sunt (nn.81-83 et 86).

90. Litaniae Sanctorum cum suis precibus, his diebus, dicuntur tantum in processione aut aliis supplicationibus (cf. n.85). Proinde, qui ad recitationem divini Officii obligantur, processioni vero aut aliis peculiaribus supplicationibus non intersunt, non tenentur dicere, his diebus, Litanias Sanctorum cum suis precibus.

Caput XI

DE PRAECEDENTIA DIERUM LITURGICORUM

91. Praecedentia dierum liturgicorum, sublatis quibuslibet aliis titulis vel normis, unice regitur ex sequenti

Tabella Dierum liturgicorum secundum ordinem praecedentiae disposita

Dies liturgici I classis

1. Festum Nativitatis Domini, dominica Resurrectionis et dominica Pentecostes (I classis cum octava).
2. Triduum sacrum.
3. Festa Epiphaniae et Ascensionis Domini, Ssmae. Trinitatis, Corporis Christi, Cordis Iesu et Christi Regis.
4. Festa Immaculatae Conceptionis et Assumptionis B. Mariae Virg.
5. Vigilia et dies octavus Nativitatis Domini.
6. Dominicae Adventus, Quadragesimae et Passionis, et dominica in albis.
7. Feriae I classis superius non nominatae, nempe: IV cinerum et II, III et IV Hebdomadae sanctae.
8. Commemoratio omnium Fidelium defunctorum, quae tamen locum cedit dominicae occurrenti.
9. Vigilia Pentecostes.
10. Dies infra octavas Paschatis et Pentecostes.
11. Festa I classis Ecclesiae universae superius non nominata.
12. Festa classis propria, nempe:
    1) Festum Patroni principalis rite constituti: *a)* nationis, *b)* regionis seu provinciae sive ecclesiasticae sive civilis, *c)* dioecesis.

2) **Anniversarium** Dedicationis **ecclesiae cathedralis.**
3) **Festum Patroni principalis rite** constituti **loci seu oppidi vel civitatis.**
4) **Festum et anniversarium Dedicationis ecclesiae propriae, aut oratorii publici vel semipublici, quod locum tenet ecclesiae.**
5) Titulus ecclesiae propriae.
6) **Festum** Tituli Ordinis **seu** Congregationis.
7) **Festum Fundatoris canonizati** Ordinis **seu** Congregationis.
8) **Festum Patroni principalis rite constituti** Ordinis **seu Congregationis,** et provinciae **religiosae.**

13. **Festa *indulta* I classis, primum mobilia, deinde fixa.**

Dies liturgici II classis

14. **Festa Domini II classis, primum mobilia, deinde fixa.**
15. **Dominicae II classis.**
16. **Festa II classis Ecclesiae universae,** quae non sunt Domini.
17. **Dies infra octavam Nativitatis Domini.**
18. **Feriae II classis, nempe: Adventus a die 17 ad diem 23 decembris inclusive, et feriae Quatuor Temporum Adventus, Quadragesimae et mensis septembris.**
19. **Festa *propria* II classis,** nempe:
    1) **Festum Patroni** secundarii **rite constituti:** ***a)*** **nationis,** ***b)*** **regionis seu provinciae sive ecclesiasticae sive civilis,** ***c)*** **dioecesis,** ***d)*** **loci seu** oppidi **vel civitatis.**
    2) **Festa** Sanctorum **aut Beatorum, de quibus n.43** ***d.***
    3) **Festa Sanctorum alicui ecclesiae** propria (n.45 *c)*.
    4) **Festum Fundatoris beatificati** Ordinis **seu** Congregationis (n.46 *b)*.
    5) Festum Patroni secundarii rite constituti Ordinis seu Congregationis, et provinciae religiosae (n.46 *d)*.
    6) Festa Sanctorum aut Beatorum, de quibus n.46 *e*.

20. Festa *indulta* II classis, primum mobilia, deinde fixa.
21. Vigiliae II classis.

Dies liturgici III classis

22. Feriae Quadragesimae et Passionis, a feria V post cineres usque ad sabbatum ante dominicam II Passionis inclusive, exceptis feriis Quatuor Temporum.
23. Festa III classis, in calendariis particularibus inscripta, et quidem primum festa *propria*, nempe:
    1) Festa Sanctorum aut Beatorum, de quibus n.43 *d*.
    2) Festa Beatorum alicui ecclesiae propria (n.45 *d)*.
    3) Festa Sanctorum aut Beatorum, de quibus n.46 *e;* deinde festa *indulta*, primum mobilia, deinde fixa.

24. Festa III classis, in calendario Ecclesiae universae inscripta, primum mobilia, deinde fixa.
25. Feriae Adventus usque ad diem 16 decembris inclusive, exceptis feriis Quatuor Temporum.
26. Vigilia III classis.

Dies liturgici IV classis

27. Officium sanctae Mariae in sabbato.
28. Feriae IV classis.

Caput XII

DE DIERUM LITURGICORUM OCCURRENTIA

92. *Occurrentia* dicitur occursus duorum vel plurium Officiorum uno eodemque die.

Occurrentia autem dicitur *accidentalis*, quando dies liturgicus mobilis et dies liturgicus fixus certis solummodo annorum intervallis simul occurrunt; *perpetua* vero quando duo dies liturgici quotannis simul occurrunt.

93. Effectus occurrentiae est, ut Officium diei liturgici gradus inferioris Officio gradus superioris cedat: quod fieri potest per minus nobilis omissionem, aut commemorationem, aut translationem, aut repositionem, prout numeris sequentibus indicatur.

94. Commemoratio die fixo statuta non transfertur vel reponitur cum festo transferendo vel reponendo, sed fit suo die vel omittitur, iuxta rubricas.

Caput XIII

DE DIERUM LITURGICORUM OCCURRENTIA ACCIDENTALI EORUMQUE TRANSLATIONE

95. Ius translationis in alium diem ob occurrentiam accidentalem cum die liturgico, qui in tabella praecedentiae superiorem obtinet locum, competit solummodo festis I classis. Alia festa, ab Officio gradus superioris accidentaliter impedita, aut commemorantur aut, eo anno, penitus omittuntur, iuxta rubricas.

Si vero duo festa eiusdem Divinae Personae aut duo festa eiusdem Sancti vel Beati simul occurrunt, fit de festo, quod in tabella praecedentiae superiorem obtinet locum, et aliud omittitur.

96. Festum I classis impeditum a die qui in tabella praecedentiae superiorem obtinet locum, transfertur in proximum sequentem diem qui non sit I vel II classis.

Attamen:

a) festum Annuntiationis B. Mariae Virg., quando est transferendum post Pascha, transfertur, tamquam in sedem propriam, in feriam II post dominicam in albis;

b) Commemoratio omnium Fidelium defunctorum, quando occurrit cum dominica, transfertur, tamquam in sedem propriam, in feriam II sequentem.

97. Si *eodem die* plura festa I classis simul occurrant, ipso die celebratur festum, quod in tabella praecedentiae superiorem obtinet locum; et alia transferuntur secundum ordinem quo in eadem tabella praecedentiae inscripta sunt.

98. Item, si plura festa I classis transferri contingat, quae *diebus subsequentibus* occurrunt, servetur ordo quo in tabella praecedentiae inscribuntur; in paritate autem Officium prius impeditum praecedit.

99. Festa translata sunt eiusdem gradus ac in sede propria.

Caput XIV

DE DIERUM LITURGICORUM OCCURRENTIA PERPETUA EORUMQUE REPOSITIONE

100. Ius repositionis in alium diem, ob occurrentiam perpetuam cum die liturgico, qui in tabella praecedentiae superiorem obtinet locum, com-

petit omnibus festis I et II classis, necnon festis particularibus III classis extra Adventum et Quadragesimam occurrentibus, quae in tota dioecesi vel in toto Ordine seu Congregatione vel in propria ecclesia impediuntur.

Festa autem III classis Ecclesiae universae, in aliquo calendario particulari, et festa III classis dioeceseos vel Ordinis seu Congregationis, in aliquibus tantum ecclesiis perpetuo impedita, perpetuo aut commemorantur aut penitus omittuntur, iuxta rubricas.

101. Festa reponenda, si sint I vel II classis, assignentur proximiori diei sequenti qui non sit I vel II classis; si sint III classis, assignentur proximiori diei sequenti, qui ab aliis Officiis paris aut superioris gradus liber exsistat.

102. Dies in quem festa perpetuo impedita reposita sunt, habetur tamquam dies proprius, in quo festum repositum celebratur sub eodem gradu ac in sede propria.

Caput XV

DE CONCURRENTIA DIERUM LITURGICORUM

103. Concurrentia dicitur concursus Vesperarum diei liturgici currentis cum I Vesperis diei liturgici subsequentis.

104. In concurrentia praeferuntur Vesperae diei liturgici classis superioris, et alterae commemorantur vel non, iuxta rubricas.

105. Quando vero dies liturgici, quorum Vesperae concurrunt, sunt eiusdem classis, dicuntur integrae secundae Vesperae de Officio currenti et fit commemoratio sequentis, iuxta rubricas.

Caput XVI

DE COMMEMORATIONIBUS

106. Quae hic de commemorationibus statuuntur, valent tam pro Missa quam pro Officio, sive in occurrentia sive in concurrentia.

107. Commemorationes sunt aut *privilegiatae* aut *ordinariae*.

108. Commemorationes *privilegiatae* fiunt in Laudibus et in Vesperis necnon in omnibus Missis; commemorationes vero *ordinariae* fiunt tantum in Laudibus, in Missis conventualibus et in omnibus Missis lectis.

109. Commemorationes *privilegiatae* sunt commemorationes:

a) de dominica;
b) de die liturgico I classis;
c) de diebus infra octavam Nativitatis Domini;
d) de feriis Quatuor Temporum mensis septembris;
e) de feriis Adventus, Quadragesimae et Passionis;
f) de Litaniis maioribus, in Missa.

Omnes aliae commemorationes sunt commemorationes *ordinariae*.

110. In Officio et Missa S. Petri semper fit commemoratio S. Pauli, et vicissim. Haec commemoratio dicitur *inseparabilis;* et duae orationes adeo in unam coalescere censentur ut, in numero orationum computando, pro unica habeantur. Proinde:

a) *in Officio S. Petri aut S. Pauli,* oratio alterius Apostoli additur, ad Laudes et ad Vesperas, sub unica conclusione, orationi diei, absque antiphona et versu;

b) *in Missa S. Petri aut S. Pauli,* oratio alterius Apostoli additur, sub unica conclusione, orationi diei;

c) quoties vero oratio unius Apostoli addenda est *ad modum commemo-*

rationis; huic orationi additur altera immediate, ante omnes alias commemorationes.

111. Ratio admittendi commemorationes haec est:

a) in diebus liturgicis I classis et in Missis in cantu non conventualibus, nulla admittitur commemoratio, praeter unam privilegiatam;

b) in dominicis II classis, una tantum admittitur commemoratio, scilicet de festo II classis, quae tamen omittitur si commemoratio privilegiata facienda sit;

c) in aliis diebus liturgicis II classis, una tantum admittitur commemoratio, scilicet aut una privilegiata aut una ordinaria;

d) in diebus liturgicis III et IV classis, duae tantum admittuntur commemorationes.

112. Ad commemorationes et orationes quod attinet, haec insuper serventur:

a) Officium, Missa aut commemoratio de aliquo festo vel mysterio unius Divinae Personae excludit commemorationem aut orationem de alio festo vel mysterio eiusdem Divinae Personae;

b) Officium, Missa aut commemoratio de dominica excludit commemorationem aut orationem de festo vel mysterio Domini, et vicissim;

c) Officium, Missa aut commemoratio de Tempore excludit aliam commemorationem de Tempore;

d) item, Officium, Missa aut commemoratio de B. Maria Virg. aut de aliquo Sancto vel Beato excludit aliam commemorationem aut orationem in qua eiusdem B. Mariae Virg., vel Sancti aut Beati intercessio imploretur: quod tamen non valet de oratione dominicae vel feriae, in qua fit invocatio eiusdem Sancti.

113. Commemoratio de Tempore fit primo loco. In admittendis et ordinandis aliis commemorationibus, servetur ordo tabellae praecedentiae.

114. Quaelibet commemoratio, quae numerum pro singulis diebus liturgicis statutum superet, omittitur.

Caput XVII

DE CONCLUSIONE ORATIONUM

115. Conclusio orationum tam in Missa quam in Officio haec est:

a) si oratio dirigitur ad Patrem, concluditur: *Per Dominum nostrum Jesum Christum Filium tuum, qui tecum vivit et regnat in unitate Spiritus Sancti, Deus, per omnia saecula saeculorum. Amen;*

b) si oratio dirigitur ad Patrem, sed in eius principio fit mentio Filii, concluditur: *Per eundem Dominum nostrum*, etc. ut supra;

c) si oratio dirigitur ad Patrem, sed in fine ipsius fit mentio Filii, concluditur: *Qui tecum vivit et regnat in unitate Spiritus Sancti, Deus, per omnia saecula saeculorum. Amen;*

d) si oratio dirigitur ad Filium, concluditur: *Qui vivis et regnas cum Deo Patre in unitate Spiritus Sancti, Deus, per omnia saecula saeculorum. Amen;*

e) si in oratione facta est mentio Spiritus Sancti, in conclusione dicitur: *... in unitate eiusdem Spiritus Sancti*, etc.

116. Servandae sunt etiam aliae peculiares conclusiones in libris liturgicis quandoque notatae.

CAPUT XVIII

DE COLORIBUS PARAMENTORUM

A) De coloribus paramentorum in genere

117. Paramenta altaris, celebrantis et ministrorum debent esse coloris convenientis Officio et Missae diei aut alteri Missae celebrandae, secundum usum Romanae Ecclesiae, quae quinque coloribus uti consuevit: albo, rubro, viridi, violaceo et nigro.

Indulta tamen et consuetudines legitimae circa usum aliorum colorum in suo robore manent.

Sicubi vero in regionibus Missionum, ex probata et originali traditione gentis indigenae, significatio unius vel alterius coloris liturgici Ecclesiae Romanae cum significatione quae illis populis congenita est non congruit, Conferentiae episcopali eiusdem regionis, vel maioris territorii, si ita magis conveniat, facultas datur, ut in locum coloris inepti alium colorem magis aptum substituant; hoc tamen non fiat inconsulta S. Rituum Congregatione.

118. Ad colorem paramentorum in Missis votivis lectis IV classis quod attinet, ea quae n.323 traduntur, recolantur.

B) De colore albo

119. Colore albo utendum est in *Officio et Missa de Tempore:*

a) a festo Nativitatis Domini usque ad expletum tempus Epiphaniae;

b) a Missa Vigiliae paschalis usque ad Missam vigiliae Pentecostes exclusive.

120. Adhibetur color albus in *Officio et Missa de festis:*

a) Domini, exceptis festis de mysteriis et instrumentis Passionis;

b) B. Mariae Virg., etiam in benedictione et processione candelarum die 2 februarii;

c) Ss. Angelorum;

d) Omnium Sanctorum (1 novembris);

e) Sanctorum non Martyrum;

f) S. Ioannis Ap. et Ev. (27 decembris); Cathedrae S. Petri (22 februarii); Conversionis S. Pauli (25 ianuarii); Nativitatis S. Ioannis Baptistae (24 iunii).

121. Colorem album requirunt *Missae votivae:*

a) quae respondent festis, de quibus numero praecedenti;

b) de D. N. Iesu Christo, summo atque aeterno Sacerdote;

c) de coronatione Summi Pontificis, et de anniversariis Summi Pontificis et Episcopi dioecesani;

d) «Pro Sponsis».

122. Demum adhibetur color albus, feria V Hebdomadae sanctae, in Missa Chrismatis et in Missa in Cena Domini; necnon, a diacono, pro cantu praeconii paschalis et, a celebrante, ad renovationem promissionum baptismatis in Vigilia paschali.

C) De colore rubro

123. Rubro colore utendum est in *Officio et Missa de Tempore* a Missa vigiliae Pentecostes usque ad Nonam sabbati sequentis.

124. Item adhibetur color ruber in *Officio et Missa de festis:*

a) mysteriorum et instrumentorum Passionis Domini;

b) Sanctorum Apostolorum et Evangelistarum, in eorum die natalicio, excepto festo S. Ioannis (27 decembris);

c) Commemorationis S. Pauli Apostoli (30 iunii);
d) Commemorationis omnium Ss. Summorum Pontificum;
e) Sanctorum Martyrum, quorum colitur aut martyrium, aut inventio, aut translatio;
f) Sanctarum Reliquiarum.

125. Colorem rubrum requirunt *Missae votivae:*
a) de Passione Domini;
b) de Spiritu Sancto;
c) de Mysteriis et Sanctis, de quibus numero praecedenti:
d) pro eligendo Summo Pontifice.

126. Demum adhibetur color ruber, dominica II Passionis seu in palmis, ad benedictionem et processionem ramorum.

D) De colore viridi

127. Color viridis adhibetur *in Officio et Missa de Tempore:*
a) a die 14 ianuarii usque ad sabbatum ante Septuagesimam;
b) a feria II post dominicam I post Pentecosten, suque ad sabbatum ante Adventum.

Excipiuntur feriae Quatuor Temporum mensis septembris et vigiliae II et III classis, extra tempus paschale.

E) De colore violaceo

128. Color violaceus adhibetur *in Officio et Missa de Tempore:*
a) a dominica I Adventus suque ad vigiliam Nativitatis Domini inclusive;
b) a dominica in Septuagesima usque ad Vigiliam paschalem, exceptis: benedictione et processione ramorum in dominica II Passionis; Missa sive Chrismatis sive in Cena Domini feria V Hebdomadae sanctae; Actione liturgica feria VI in Passione et Morte Domini usque ad Communionem exclusive; necnon cantu praeconii paschalis, pro diacono, et renovatione promissionum baptismatis, pro celebrante, in Vigilia paschali;
c) in feriis Quatuor Temporum mensis septembris;
d) in vigiliis II et III classis, extra tempus paschale.

129. *Missae votivae,* quae colorem violaceum requirunt, sunt:
a) Pro Fidei propagatione;
b) Pro Ecclesiae defensione;
c) Pro unitate Ecclesiae;
d) Tempore belli;
e) Pro pace;
f) Pro vitanda mortalitate;
g) Pro remissione peccatorum;
h) Pro peregrinantibus et iter agentibus;
i) Pro infirmis;
l) Ad postulandam gratiam bene moriendi;
m) Pro quacumque necessitate.

130. Adhibetur color violaceus etiam:
a) ad processionem et Missam in Litaniis maioribus et minoribus;
b) ad benedictionem cinerum;
c) ad Communionem in Actione liturgica feriae VI in Passione et Morte Domini;
d) in Missis de Commemoratione omnium Fidelium defunctorum, quae celebrantur tempore expositionis Ssmi. Sacramenti pro oratione Quadraginta Horarum.

131. **Paramenta *coloris rosacei* adhiberi** possunt, **dominica III Adventus** et **dominica IV Quadragesimae, sed in** Officio **et Missa diei dominici tantum.**

F) De colore nigro

132. Nigro colore utendum est:
a) in Actione liturgica feriae VI in Passione et Morte Domini, usque ad Communionem exclusive;
b) in Officiis ac Missis defunctorum, excepto casu de quo supra, n.130 *d.*

Caput XIX

DE USU ET QUALITATE PARAMENTORUM

133. In Missa, sacerdos celebrans semper utitur planeta seu casula.
134. Episcopus, et alii qui usu Pontificalium gaudent, si solemniter celebrant, planetam induunt super dalmaticam et tunicellam.
Item, planetam super dalmaticam et tunicellam induit Episcopus, etiam in Missa lecta:
a) in consecratione Episcopi;
b) in collatione sacrorum Ordinum;
c) in benedictione Abbatis;
d) in benedictione Abbatissae;
e) in benedictione et consecratione Virginum;
f) in consecratione ecclesiae et altaris.
Attamen Episcopus aliique de quibus supra, ex rationabili causa, a sumenda tunicella et dalmatica subter planetam abstinere possunt.
135. Pluviale adhibetur:
a) in Officio Laudum et Vesperarum, quando solemniter dicuntur;
b) in benedictionibus quae fiunt ad altare;
c) in processionibus;
d) in absolutione super cadaver aut super tumulum;
e) in Missa pontificali, a presbytero assistente;
f) ad «orationes solemnes» in Actione liturgica feriae VI in Passione et Morte Domini;
g) in Vigilia paschali.
136. Cum celebrans utitur pluviali, numquam adhibet manipulum; et si pluviale haberi non potest, in benedictionibus quae fiunt ad altare, sacerdos stat in alba cum stola, sine planeta et manipulo.
137. Dalmatica et tunicella utuntur diaconus, respective subdiaconus, quando sacerdoti ministrant:
a) in Missa;
b) in benedictionibus ad altare;
c) in processionibus.
Attamen cum sacerdos celebrans stat sine pluviali, etiam ministri stant sine dalmatica et tunicella.
Planetae plicatae et stola latior amplius non adhibentur.

Pars secunda

RUBRICAE GENERALES BREVIARII ROMANI

Caput I

NORMAE GENERALES

138. Horae canonicae Breviarii romani sunt: Matutinum, Laudes, Prima, Tertia, Sexta, Nona, Vesperae et Completorium.

Ex his Matutinum, Laudes et Vesperae dicuntur *Horae maiores;* Prima, Tertia, Sexta, Nona et Completorium *Horae minores* appellantur. Completorium vero a rubricis plerumque separatim consideratur.

139. Obligatio dicendi divinum Officium comprehendit omnes Horas canonicas cursus quotidiani.

140. Officium divinum absolvitur aut *in choro,* aut *in communi,* aut *a solo.*

Dicitur autem *in choro,* si absolvitur a communitate per leges ecclesiasticas choro obligata; *in communi* vero, si idem fit a communitate, quae choro non est adstricta.

141. Normae quae sequuntur valent tam pro absolutione divini Officii *in choro* vel *in communi* (etsi fiat a duabus vel tribus personis tantum) quam pro absolutione *a solo,* nisi aliter expresse caveatur.

Caput II

DE TEMPORE DICENDI HORAS CANONICAS

142. Horae canonicae Officii divini ordinantur, ex earum constitutione, ad sanctificationem diversarum horarum diei naturalis. Praestat, proinde, sive ad diem revera sanctificandum sive ad ipsas Horas cum fructu spirituali recitandas, ut in earum absolutione, tempus servetur quod proxime accedat ad tempus verum uniuscuiusque Horae canonicae.

143. Attamen ad satisfaciendum obligationi divini Officii recitandi, sufficit ut omnes Horae canonicae intra spatium vigintiquatuor horarum diei dicantur.

144. *Matutinum*, ex iusta causa, horis postmeridianis diei praecedentis anticipare licet, non tamen ante horam quartamdecimam.

145. *Laudes*, cum sint precatio matutina, *in choro* et *in communi* primo mane dicuntur: quod convenienter servatur etiam in recitatione *a solo* facta.

146. *Vesperae*, etiam tempore Quadragesimae et Passionis, *in choro* et *in communi*, horis postmeridianis dicuntur: quod convenienter servatur etiam in recitatione *a solo* facta.

147. *Completorium*, ab omnibus qui ad recitationem divini Officii obligantur, praesertim autem in familiis religiosis, valde opportune dicitur tamquam ultima precatio in fine diei, etiam si, ob iustam causam, Matutinum diei sequentis iam anticipatum fuerit.

Hoc in casu, *Pater noster*, alias dicendum post versum *Adiutorium nostrum*, omittitur et eius loco, *in choro* et *in communi*, fit examen conscientiae per rationabile tempus protractum; deinde dicuntur *Confiteor* et reliqua, more solito; quod convenienter servatur etiam in recitatione *a solo* facta.

Caput III

DE CALENDARIO ADHIBENDO IN RECITATIONE DIVINI OFFICII

148. Officium divinum absolvendum est iuxta calendarium proprium vel, eo deficiente, iuxta calendarium Ecclesiae universae, prout numeris sequentibus indicatur.

149. *Beneficiarii* sequi tenentur calendarium suae ecclesiae (n.53 *b*).

150. *Clerici dioecesani* sequi debent calendarium ecclesiae vel oratorii cui stabiliter sunt addicti (n.53 *b*); vel, si nulli ecclesiae vel oratorio sint stabiliter addicti, aut si extra suam dioecesim diutius versentur, calendarium suae dioecesis, additis festis loci in quo domicilium habent (n.44), aut calendarium loci in quo commorantur.

151. *Religiosi* utriusque sexus *choro adstricti* servant calendarium suae domus (n.56 *b*); aut, quando choro intersunt in alia domo sui Ordinis, calendarium illius domus in qua actu versantur.

152. *Religiosi* calendarium proprium habentes, sed *choro non adstricti*, servant calendarium suae domus (n.56 *b*); aut, si in alia domo suae Congregationis seu Instituti Officium in communi recitant, calendarium illius domus in qua actu versantur.

153. *Religiosi qui calendarium proprium non habent*, servant calendarium suae ecclesiae (n.53 *b*), additis tamen festis propriis et indultis (n.46).

154. In seminariis et collegiis clericorum dioecesanis, Religiosis commissis, pro absolutione divini Officii in communi, sive a clericis sive a Religiosis qui una cum clericis Officium in communi dicunt, adhibendum est calendarium loci (n.53 *a*), additis festis ecclesiae seminarii vel collegii (n.45), data insuper facultate adiungendi festa Tituli necnon sancti Fundatoris Religiosorum quibus regimen seminarii commissum est.

155. In seminariis et collegiis clericorum interdioecesanis, regionalibus, nationalibus et internationalibus, pro absolutione divini Officii in communi, adhibendum est calendarium Ecclesiae universae, additis festis Patroni principalis nationis, regionis seu provinciae sive ecclesiasticae sive civilis, dioecesis, oppidi seu civitatis, anniversario Dedicationis ecclesiae cathedralis dioecesis et aliis festis actu feriatis, si quae sint, necnon festis ecclesiae seminarii vel collegii (n.45).

Si autem huiusmodi seminariorum regimen Religiosis commissum sit, calendarium Ecclesiae universae adhibendum est etiam a Religiosis qui una cum clericis Officium in communi absolvunt, data tamen facultate addendi festa tituli Ordinis seu Congregationis necnon sancti Fundatoris Religiosorum quibus regimen seminarii commissum est.

156. In collegiis et domibus interprovincialibus, nationalibus et internationalibus Religiosorum, pro absolutione divini Officii in choro vel in communi, adhibendum est calendarium proprium Ordinis seu Congregationis universae (n.55), additis tantum festis propriae ecclesiae (n.45) necnon festis de quibus n.57.

157. Quivis tamen clericus dioecesanus, aut quivis religiosus utriusque sexus, Officio divino quolibet titulo adstrictus, qui Officio participat *in choro* vel *in communi* iuxta aliud calendarium aut alium ritum quam suum, hoc modo suo muneri, quoad hanc partem Officii, satisfacit.

Item cum quis Vesperis votivis alicuius solemnitatis externae participat, suo muneri, quoad hanc partem Officii, satisfacit, dummodo praedictae Vesperae integrae et servatis rubricis celebratae fuerint.

esta época. Reprueban que se celebren durante la misa parroquial otras misas. Propugnan que se predique después del evangelio y se distribuya la comunión *intra missam*, la participación activa mediante cantos y oraciones adaptadas a lo que el sacerdote reza, la reducción del número de altares, la celebración de la misa de cara al pueblo, la introducción de la procesión de las ofrendas, del ósculo de paz y de la concelebración. Se critica el rezo del rosario durante la misa [111].

La misa desde Pío X

Habiendo estudiado en otra parte el movimiento litúrgico moderno y habiendo de tratar luego de la misa en sus múltiples aspectos: teológico, histórico y pastoral, nos contentamos aquí con trazar un cuadro muy esquemático de lo que este último medio siglo ha significado para la liturgia eucarística.

Teología de la misa

La teología de la misa ha recibido del movimiento litúrgico un impulso notabilísimo. La característica de esta teología es su sentido dinámico: se estudia la misa para facilitar su vivencia. En esto contrasta vivamente con la teología eucarística de los últimos siglos, que parecía no tener más objetivo que la especulación.

El movimiento litúrgico no ha aportado nuevas teorías sobre la misa [112], y, sin embargo, ha hecho avanzar extraordinariamente la teología eucarística, al actualizar la doctrina tradicional, estructurarla orgánicamente y sacar las consecuencias que de ella se derivan para la pastoral.

El contacto directo con la Biblia, la tradición patrística y la liturgia han permitido formar una síntesis luminosa y de una extraordinaria fecundidad.

Una de las realidades en que más se insiste es que la misa es una acción eclesial, el encuentro de la comunidad cristiana con la persona y la obra redentora de Cristo. Los fieles ejercen su sacerdocio principalmente en la misa. Su participación externa y, sobre todo, interna es una exigencia de la misa. La misa es el sacrificio del Cristo total, cabeza y miembros.

Se han estudiado a fondo y se han empleado abundantemente en la predicación y catequesis todos los aspectos de la misa: sacrificio de Cristo y de la Iglesia, *eucharistia*, banquete, sacramento, signo y realización de la unión entre los miembros de la comunidad cristiana, misterio, memorial...

Todo esto ha hecho que la misa sea considerada como el acto central de la religión, no sólo especulativamente, sino también en la práctica.

111 JUNGMANN, o.c., p.210ss.

112 Tal vez podría considerarse como nueva teoría la de los misterios, aunque sus defensores la consideran doctrina tradicional.

e) *Ad Primam:* antiphona, nisi propria habeatur, et psalmi e Psalterio de dominica; capitulum et reliqua ut in Ordinario; lectio brevis de Tempore.

f) *Ad Tertiam, Sextam et Nonam:* omnia ut in Ordinario et Psalterio, iis exceptis quae propria assignantur.

g) *Ad II Vesperas:* omnia ut in Ordinario et Psalterio, iis exceptis quae propria assignantur.

h) *Completorium:* de dominica.

C) De Officio festivo

167. *Officium festivum* competit festis I classis; et ordinatur hoc modo:

a) *Ad I Vesperas:* omnia e Proprio vel Communi.

b) *Completorium* subsequens: de dominica.

c) *Ad Matutinum:* omnia e Proprio vel Communi; et dicitur hymnus *Te Deum.*

d) *Ad Laudes:* omnia e Proprio vel Communi, cum psalmis de dominica, primo loco.

e) *Ad Primam:* antiphona prima e Laudibus; psalmi 53, 118[1] et 118[2]; capitulum et reliqua, ut in Ordinario; lectio brevis de Tempore.

f) *Ad Tertiam, Sextam et Nonam:* antiphonae secunda, tertia et quinta e Laudibus, per ordinem; psalmi de dominica; reliqua e Proprio vel Communi.

g) *Ad II Vesperas:* omnia e Proprio vel Communi.

h) *Completorium:* de dominica.

D) De Officio semifestivo

168. *Officium semifestivum* competit festis II classis; et ordinatur hoc modo:

a) *Ad Matutinum, Laudes et Vesperas:* omnia ut in Officio festivo.

b) *Ad Primam:* antiphona et psalmi e Psalterio, de currenti hebdomadae die; capitulum et reliqua, ut in Ordinario; lectio brevis de Tempore.

c) *Ad Tertiam, Sextam et Nonam:* antiphonae et psalmi e Psalterio de currenti hebdomadae die; reliqua de festo, ut in Proprio vel Communi.

d) *Completorium:* de dominica.

E) De Officio ordinario

169. *Officium ordinarium* competit festis III classis necnon Officio sanctae Mariae in sabbato; et ordinatur hoc modo:

a) *Ad Matutinum:* invitatorium et hymnus e Proprio vel Communi; antiphonae, psalmi et versus unici Nocturni e Psalterio de currenti hebdomadae die, nisi propria aut de Communi assignentur (n.177); lectiones prima et secunda, cum suis responsoriis, de Scriptura, ut n.221 *a* indicatur; lectio tertia de festo (n.221 *b*); et dicitur hymnus *Te Deum.*

b) *Ad Laudes et ad Vesperas:* antiphonae et psalmi ut in Psalterio de currenti hebdomadae die, nisi propria aut de Communi assignentur (n. 177); reliqua ut in Proprio vel Communi.

c) *Ad Primam:* antiphona et psalmi e Psalterio de currenti hebdomadae die; capitulum et reliqua, ut in Ordinario; lectio brevis de Tempore.

d) *Ad Tertiam, Sextam et Nonam:* antiphonae et psalmi ut in Psalterio de currenti hebdomadae die; reliqua de festo, ut in Proprio vel Communi.

e) *Completorium:* de currenti hebdomadae die.

F) De Officio feriali

170. *Officium feriale* competit omnibus feriis et vigiliis, exceptis:
a) Triduo sacro;
b) vigilia Nativitatis Domini.

171. Officium feriale ordinatur hoc modo:

a) Ad Matutinum: invitatorium et hymnus e Psalterio vel Ordinario, iuxta diversitatem temporum; antiphonae, psalmi et versus unici Nocturni e Psalterio, de currenti hebdomadae die; *in feriis*, tres lectiones de Scriptura occurrenti vel de homilia in Evangelium diei cum suis responsoriis; *in vigiliis*, tres lectiones propriae de homilia cum responsoriis de feria currenti.

Hymnus *Te Deum* dicitur tantum in feriis temporis natalicii et paschalis; aliis temporibus dicitur tertium responsorium.

b) Ad Laudes et ad Vesperas: omnia ut in Psalterio, de currenti hebdomadae die, et in Ordinario, iuxta diversitatem temporum, iis exceptis quae propria assignantur. In feriis, sumitur oratio propria si habeatur, secus de dominica praecedenti, nisi alia assignetur; in vigiliis autem dicitur oratio propria.

c) Ad Primam: antiphona, nisi propria assignetur, et psalmi e Psalterio, de currenti hebdomadae die; capitulum et reliqua, ut in Ordinario; lectio brevis de Tempore.

d) Ad Tertiam, Sextam et Nonam: antiphona, nisi propria assignetur, et psalmi e Psalterio de currenti hebdomadae die; capitulum et reliqua, ut in Ordinario, iuxta diversitatem temporum; oratio ut ad Laudes.

e) Completorium: de currenti hebdomadae die.

G) De quibusdam peculiaritatibus in ordinando Officio divino

172. *In dominicis Paschatis et Pentecostes*, et diebus infra earum octavas, ad Horas minores, dicuntur psalmi de dominica, ad Primam tamen ut in festis, scilicet psalmi 53, 118[1] et 118[2].

173. *In Triduo sacro, in vigilia Nativitatis Domini, et in Officiis defunctorum*, Officium ordinatur iuxta speciales rubricas quae, suis locis, in Breviario inveniuntur.

174. *In festis Domini II classis*, quae in dominicis Septuagesimae, Sexagesimae aut Quinquagesimae occurrant, ad Horas minores sumuntur antiphonae e Laudibus, ut in Officio festivo, retentis tamen, ad Primam, psalmis de dominica, scilicet psalmis 117, 118[1] et 118[2].

175. *Diebus infra octavam Nativitatis Domini*, liberis a festis Sanctorum, Officium ordinatur hoc modo:

a) Matutinum habet novem psalmos cum tribus lectionibus. Invitatorium, hymnus, antiphonae et psalmi dicuntur ut in festo Nativitatis; versus, ut in tertio Nocturno festi; tres vero lectiones de Scriptura occurrenti cum suis responsoriis, ut singulis diebus indicatur.

b) Ad Laudes: omnia ut in festo Nativitatis Domini.

c) Ad Horas minores dicuntur antiphonae et psalmi de die currenti, ut in Psalterio; reliqua ut in festo Nativitatis.

d) Ad Vesperas, excepto die 31 decembris, antiphonae et psalmi sumuntur e II Vesperis diei Nativitatis; a capitulo autem fit de octava, ut in festo, nisi faciendum sit de sequenti dominica aut de sequenti festo I classis.

e) Completorium: de dominica.

176. *In dominica infra octavam Nativitatis Domini*, Officium ordinatur eodem modo ac aliis diebus infra octavam (n. 175), retentis iis quae propria habentur.

Ad lectiones vero Matutini quod attinet, haec serventur:

a) si dominica die 26, 27 aut 28 decembris occurrit, lectiones prima et secunda, cum suis responsoriis, sumuntur e primo Nocturno diei Nativitatis, modo in n.221 indicato; tertia vero de homilia in evangelium diei (n.220 *b*).

b) si aliis diebus occurrit, lectiones prima et secunda dicuntur de Scriptura occurrenti, et tertia de homilia in evangelium diei, ut in Officio dominicali (n.220).

177. In festis III classis, tam universalibus quam particularibus, quae ad certas Horas habent aut antiphonas proprias et psalmos de Communi, aut antiphonas proprias et psalmos specialiter assignatos, serventur rubricae particulares quae, in Breviario, suis locis occurrunt.

Caput V

DE DIVERSIS OFFICII PARTIBUS

A) De initio et fine Horarum

178. Horae canonicae sive in *choro*, sive in *communi* sive *a solo*, inchoantur absolute hoc modo:

a) *Matutinum* a versu *Domine, labia mea aperies;*

b) *Laudes, Horae minores et Vesperae*, a versu *Deus, in adiutorium meum intende;*

c) *Completorium* a versu *Iube, domne (Domine), benedicere.*

179. Item Horae canonicae sive in *choro*, sive in *communi*, sive *a solo*, absolvuntur hoc modo:

a) *Matutinum* (si a Laudibus separetur), *Laudes, Tertia, Sexta, Nona et Vesperae*: versu *Fidelium animae;*

b) *Prima*, benedictione *Dominus nos benedicat;*

c) *Completorium*, benedictione *Benedicat et custodiat.*

180. In officio Tridui sacri et defunctorum, Horae inchoantur et absolvuntur ut in Breviario notatur. Item, Matutinum festi Epiphaniae Domini modo proprio inchoatur.

B) De conclusione Officii

181. Cursus quotidianus divini Officii concluditur, post Completorium, antiphona B. Mariae V. cum suo versu ac oratione, et cum versu *Divinum auxilium*, exceptis Officiis Tridui sacri et defunctorum.

C) De invitatorio

182. Invitatorium cum psalmo 94, *Venite exsultemus*, dicitur, modo in Ordinario descripto, in initio Matutini cuiusque Officii, exceptis Officiis Tridui sacri, et festi Epiphaniae Domini.

183. In fine invitatorii, tempore paschali, additur *Alleluia*, nisi iam habeatur.

184. Ratio sumendi invitatorium, iuxta diversitatem dierum liturgicorum, habetur supra, ubi agitur de ordinando Officio (nn.165-177).

D) De hymnis

185. Hymni dicuntur in qualibet Hora, loco in Ordinario indicato. Omittuntur vero in Matutino Epiphaniae Domini, a Matutino feriae V in Cena Domini usque ad Nonam sabbati in albis, et in Officio defunctorum.

186. Ad Horas minores et ad Completorium semper dicuntur hymni in Ordinario pro iisdem Horis assignati, praeterquam in festo Pentecostes et infra octavam, ad Tertiam.

187. Hymni proprii, certis Horis assignati, numquam ad aliam Horam transferuntur.

188. Quilibet hymnus semper dicitur sub conclusione quae ipsi in Breviario assignatur, exclusa quavis conclusionis mutatione ratione festi vel Temporis.

189. Officium commemoratum numquam doxologiam propriam inducit in fine hymnorum Officii diei.

E) De antiphonis

190. Antiphonae dicuntur ad omnes Horas ante et post psalmos et cantica, una vel plures iuxta diversitatem Officii et Horarum, ut suis locis indicatur. Omittuntur vero, ad Horas minores et ad Completorium: in Triduo sacro, in dominica et per octavam Paschatis, et in Officio defunctorum diei 2 novembris.

191. Antiphonae dicuntur semper integrae ante et post psalmos et cantica, ad omnes Horas, tam maiores quam minores.

Asteriscus, qui post prima antiphonae verba notatur, indicat qousque intonationem esse producendam.

192. Antiphonae propriae certis Horis assignatae, si dici nequeunt, non transferuntur, sed omittuntur.

193. Antiphona *ad Magnificat* in I Vesperis dominicae primae mensis augusti, septembris, octobris et novembris ea est, quae in Breviario ante dominicam primam cuiusque mensis invenitur, et respondet libro Sacrae Scripturae in dominica legendo.

194. Ad Vesperas feriae VI, tempore paschali, pro antiphona *ad Magnificat* resumitur antiphona *ad Magnificat* e II Vesperis dominicae praecedentis.

195. In fine antiphonarum, tempore paschali, additur *Alleluia*, nisi iam habeatur. A Septuagesima autem usque ad Sabbatum sanctum, *Alleluia*, si forte in antiphonis occurrat, omittitur.

F) De psalmis et canticis

196. Psalmi, ad singulas Horas, sumuntur secundum normas de ordinando Officio iuxta diversitatem dierum liturgicorum (nn. 165-177).

197. Ad Matutinum feriae IV et, singulis hebdomadae diebus, ad Laudes, in Psalterio, duplex ponitur psalmorum schema.

Alterum psalmorum schema adhibetur:

a) in dominicis temporis Septuagesimae, Quadragesimae et Passionis;

b) in omnibus feriis temporis Adventus, Septuagesimae, Quadragesimae et Passionis, Quatuor Temporum septembris, et in vigiliis II et III classis extra tempus paschale.

Reliquis diebus, sumitur primum psalmorum schema.

198. Quando psalmus vel canticum incipit per eadem verba quibus constat antiphona, haec verba omittuntur, et psalmus vel canticum inchoatur ab eo verbo ante quod desinit antiphona, dummodo post antiphonam non sit addendum *Alleluia*.

199. Psalmus, qui in Hora cui specialiter assignatur dici nequit, non transfertur, sed omittitur.

200. Cantica *Benedictus*, *Magnificat* et *Nunc dimittis* dicuntur suo loco, ut in Ordinario indicatur.

201. **In fine psalmorum et canticorum, excepto cantico *Benedicite*, dicitur *Gloria Patri*, quod omittitur per Triduum sacrum.**
In Officio defunctorum tamen, loco versus *Gloria Patri* dicitur versus *Requiem aeternam*, ut suo loco notatur.
202. **Asteriscus in versibus psalmorum et canticorum denotat pausam cantus vel recitationis *in choro* et *in communi* servandam.**

G) De symbolo athanasiano

203. Symbolum athanasianum dicitur solummodo in festo Ssmae. Trinitatis, ad Primam, expletis psalmis, ante antiphonae repetitionem.

H) De versibus

204. Versus dicuntur ad Matutinum post repetitam antiphonam ultimi psalmi cuiusque Nocturni. Ad Laudes vero et ad Vesperas versus dicitur post hymnum; ad Horas minores et ad Completorium post responsorium breve.
205. In Triduo sacro, versus dicitur in singulis Nocturnis et Laudibus tantum; in festo et per octavam Paschatis in solo Nocturno; in Officio defunctorum ad singulos Nocturnos, Laudes et Vesperas, ut suis locis notatur.
206. Tempore paschali versibus additur *Alleluia*, nisi iam habeatur. Excipiuntur versus qui in Ordinario sine *Alleluia* ponuntur.
207. Ratio sumendi versus, iuxta diversitatem Officiorum et Horarum, habetur supra, ubi agitur de ordinando divino Officio (nn. 165-177).

I) De absolutionibus et benedictionibus ante lectiones

208. Absolutio et benedictiones dicuntur, ad Matutinum, ante lectiones cuiusque Nocturni, prout in Ordinario indicatur. Omittuntur in Officiis Tridui sacri et defunctorum.
209. In Matutino Officii S. Mariae in sabbato ponuntur absolutio et benedictiones propriae; item exstant benedictiones propriae in III Nocturno Matutini Nativitatis Domini.
210. Benedictiones propriae invariabiles habentur ante lectionem brevem ad Primam et ad Completorium.

L) De lectionibus ad Matutinum

I. *De lectionibus in genere*

211. In fine cuiusque Nocturni dicuntur tres lectiones. Proinde Officia cum tribus Nocturnis habent novem lectiones; Officia vero cum uno Nocturno tres.
212. Nomine «Scripturae occurrentis» designantur lectiones sacrae Scripturae primo vel unico Nocturno assignatae et certo ordine per singulos dies in Proprio de Tempore dispositae.
213. Lectiones de Scriptura occurrenti, si die assignato dici nequeunt, omittuntur, etsi agatur de initiis librorum, excepto initio Epistolae I ad Corinthios, quod, cum die 13 ianuarii occurrit dominica I post Epiphaniam, sabbato praecedenti legitur.
214. Officia commemorata non habent lectionem in Officio diei.
215. Lectiones de Scriptura leguntur cum titulo libri sacri e quo sumuntur, nisi aliter expresse notetur; item lectiones de sermone vel tractatu vel documento pontificio, cum titulo et nomine auctoris; similiter praeponitur nomen auctoris lectionibus de homilia in Evangelium diei.

216. In fine cuiusque lectionis dicitur: *Tu autem, Domine, miserere nobis*, cui respondetur *Deo gratias*: quae conclusio omittitur in Officiis Tridui sacri et defunctorum.

II. *De lectionibus Officii trium Nocturnorum*

217. Tres lectiones *primi Nocturni* sunt de Scriptura, et quidem:

a) *in Officio festivo et semifestivo*, aut propriae aut specialiter assignatae aut de Communi;

b) *in Officiis Tridui sacri*, propriae.

218. Tres lectiones *secundi Nocturni* sunt:

a) *in Officio festivo et semifestivo*, de vita Sancti, aut de sermone vel tractatu diei assignato, ut in Proprio vel in Communi;

Si vero una vel duae tantum lectiones propriae aut assignatae habeantur, numerus ternarius completur lectionibus de Communi.

b) *in Officiis Tridui sacri*, de sermone diei assignato.

219. Tres lectiones *tertii Nocturni* sunt:

a) *in Officio festivo et semifestivo*, de homilia in Evangelium diei;

b) *in Officiis Tridui sacri*, de Epistolis B. Pauli Apostoli, ut in Proprio.

III. *De lectionibus Officii unius Nocturni*

220. *In Officio dominicali*, ordo trium lectionum hic est:

a) *Lectio prima et secunda* dicuntur de Scriptura occurrenti, ut in Proprio.

Prima autem lectio Sacrae Scripturae ea est, quae in Breviario nunc ut prima notatur; altera vero efficitur ex secunda et tertia in unam coniunctis, omisso responsorio intermedio.

b) *Lectio tertia* dicitur de homilia in Evangelium diei; et sumitur ea quae nunc in Breviario ponitur tamquam prima tertii Nocturni.

221. *In Officio ordinario*, ordo trium lectionum hic est:

a) *Lectio prima et secunda* dicuntur de Scriptura; et quidem ordinarie de Scriptura occurrenti, nisi propriae vel specialiter assignatae habeantur.

Prima autem lectio Sacrae Scripturae ea est, quae in Breviario ut prima notatur; altera vero efficitur ex secunda et tertia in unam coniunctis, omisso responsorio intermedio.

b) *Lectio tertia* dicitur de festo, scilicet propria, quae antea communiter vocabatur «contracta»; qua deficiente, dicuntur lectiones propriae (olim secundi Nocturni) simul coniunctae. Si vero festum careat lectionibus propriis, pro tertia lectione sumitur quarta de Communi.

222. *In Officio feriali*, ordo trium lectionum hic est:

a) si agitur de Officio *vigiliae* vel *feriae cum homilia*, tres lectiones dicuntur de homilia in Evangelium diei;

b) si agitur de Officio *feriae sine homilia*, leguntur tres lectiones de Scriptura occurrenti, prout in Breviario exhibentur.

IV. *De quibusdam peculiaritatibus circa lectiones*

223. Lectiones Officii defunctorum modo proprio ordinantur, ut suis locis notatur.

224. Per octavas Paschatis et Pentecostes dicuntur tres lectiones de homilia in Evangelium diei.

225. Superveniente dominica in Septuagesima, lectiones dominicis et feriis post Epiphaniam assignatae, quae locum habere non possunt, eo anno penitus omittuntur. Idem valet de lectionibus dominicarum post Pentecosten, et de lectionibus feriarum, easdem dominicas sequentium, quae impediuntur superveniente prima dominica mensis augusti; necnon de lectio-

nibus mensium augusti, septembris, octobris et novembris quae impediuntur superveniente prima dominica mensis sequentis, vel prima dominica Adventus.

M) De responsoriis post lectiones Matutini

I. *De responsoriis in genere*

226. Post quamlibet lectionem dicitur responsorium, praeterquam post ultimam, quando dicendus est hymnus *Te Deum*.

227. Responsoria adeo cum lectionibus connectuntur, ut eadem ratione ac lectiones sumenda sint, nisi aliter expresse caveatur.

228. Responsoria quae suo die dici nequeunt, non transferuntur, sed omittuntur.

229. Tempore paschali, in fine cuiuslibet responsorii, ante versum, additur *Alleluia*, nisi iam habeatur; minime vero additur *Alleluia* post versum.

230. In fine ultimi responsorii cuiusque Nocturni, post repetitam ultimam partem responsorii, dicitur *Gloria Patri*, et deinde iterum resumitur eadem ultima pars responsorii, nisi suo loco aliter notetur.

Attamen, in Officio temporis Passionis, in ultimo responsorio cuiusque Nocturni omittitur *Gloria Patri*, et eius loco resumitur integrum responsorium ab initio usque ad versum exclusive.

In Officio defunctorum autem, loco *Gloria Patri*, in ultimo responsorio cuiusque Nocturni, dicitur *Requiem aeternam*.

231. Peculiaritates in dicendis responsoriis forte occurrentes, suis locis indicantur.

II. *De responsoriis in Officiis trium Nocturnorum*

232. Responsoria *trium Nocturnorum* hac ratione ordinantur:
a) *in Officio festivo et semifestivo*, dicuntur propria aut de Communi;
b) *in Officiis Tridui sacri*, dicuntur propria.

III. *De responsoriis in Officiis unius Nocturni*

233. *In Officio dominicali*, responsoria hoc modo ordinantur:
a) primum, est responsorium quod ponitur post primam lectionem;
b) secundum, est responsorium quod post tertiam lectionem olim inveniebatur. In fine huius responsorii omittitur *Gloria Patri* et repetitio ultimae partis responsorii, quando dicendum est tertium responsorium;
c) tertium, quando dicendum occurrit, est responsorium quod post tertiam lectionem de homilia exstabat.

234. *In Officio ordinario* cum lectionibus de Scriptura occurrenti, responsoria hoc modo ordinantur:
a) primum, est responsorium quod ponitur post primam lectionem;
b) secundum, est responsorium quod post tertiam lectionem invenitur.

235. *In Officio ordinario* cum lectionibus de Scriptura propriis vel specialiter assignatis, responsoria dicuntur propria aut de Communi, eodem ordine ac supra (n.234).

236. *In Officio feriali*, sive fiat de feria sive de vigilia, dicuntur responsoria de feria currenti, prout habentur in Proprio de Tempore.

N) De hymno «Te Deum»

237. Hymnus *Te Deum* dicitur ad Matutinum, post ultimam lectionem, loco noni vel tertii responsorii:
a) in dominica in albis, in dominica Pentecostes, et in Matutino do-

miniciae Resurrectionis, quod recitatur ab iis qui Vigiliae paschali non interfuerunt;

***b)* in dominicis II classis, exceptis dominicis in Septuagesima, in Sexagesima et in Quinquagesima;**

***c)* in omnibus festis;**

***d)* per octavas Nativitatis Domini, Paschatis et Pentecostes;**

***e)* in Officio feriali temporis natalicii et temporis paschalis;**

***f)* in vigiliis Ascensionis et Pentecostes;**

***g)* in Officio sanctae Mariae in sabbato.**

238. Omittitur vero hymnus *Te Deum:*

***a)* in Officiis de Tempore a dominica I Adventus usque ad vigiliam Nativitatis Domini inclusive; et a dominica in Septuagesima usque ad Sabbatum sanctum inclusive;**

***b)* in vigiliis II et III classis, excepta vigilia Ascensionis Domini;**

***c)* in omnibus feriis per annum;**

***d)* in Officio defunctorum.**

239. Quando hymnus *Te Deum* omittitur, eius loco dicitur nonum vel tertium responsorium.

O) De capitulis, et de lectione brevi ad Primam

240. Capitulum dicitur ad omnes Horas, Matutino excepto, expletis psalmis cum suis antiphonis; ad Completorium autem post hymnum. Omittitur a Laudibus feriae V in Cena Domini usque ad Nonam sabbati in albis, et in Officium defunctorum.

241. Ad Primam semper dicitur capitulum *Regi saeculorum;* et ad Completorium *Tu autem in nobis.* Ad alias Horas sumitur ex Ordinario vel Psalterio, e Proprio vel Communi, iuxta Officiorum diversitatem (nn.165-177).

242. Lectio brevis ad Primam dicitur semper de Tempore, prout in Ordinario.

P) De responsoriis brevibus Horarum minorum

243. Responsoria brevia dicuntur ad Horas minores et ad Completorium post capitulum; omittuntur vero a feria V in Cena Domini usque ad Nonam sabbati in albis, et in Officio defunctorum.

244. Ad Primam, in responsorio *Christe, Fili Dei vivi,* versus *Qui sedes* mutatur iis in Officiis et anni temporibus pro quibus proprius assignatur; numquam tamen dicitur versus proprius festi commemorati.

Responsorium breve Completorii numquam mutatur. Ad Tertiam, Sextam et Nonam responsoria brevia sumuntur ex eodem loco ac capitula.

245. Quomodo responsoria brevia dicenda sint, sive extra tempus paschale sive tempore paschali, sive in Officio feriali temporis Passionis, in Ordinario indicatur. Extra tempus paschale, quamvis in aliquibus festis addenda sint duo *Alleluia* in fine responsorii brevis ante versum ad Tertiam, Sextam et Nonam, non ideo addenda sunt etiam ad Primam et ad Completorium.

Q) De orationibus

246. Oratio dicitur in fine cuiuslibet Horae, loco in Ordinario indicato. Excipitur Matutinum, quando una cum Laudibus recitatur.

247. Orationi praemittitur, in recitatione *in choro* vel *in communi, Dominus vobiscum,* cui respondetur *Et cum spiritu tuo.* In recitatione *a solo* facta, et ab iis qui in ordine diaconatus non sunt constituti, dicitur, nisi

iam praecedat, *Domine, exaudi orationem meam* et respondetur *Et clamor meus ad te veniat.* Deinde dicitur *Oremus*, et subiungitur oratio.

Et sic in recitatione *a solo*, loco *Dominus vobiscum*, semper dicitur *Domine, exaudi orationem meam*, ut supra.

248. Ad Primam et ad Completorium oratio numquam mutatur, nisi in Officio Commemorationis omnium Fidelium defunctorum et, in Triduo sacro, ad Primam. Ad alias Horas, sumitur oratio quae ponitur ad Laudes; in feriis Quadragesimae et Passionis tamen, ad Vesperas, exstat oratio propria.

249. Oratio Officii diei semper dicitur sub sua conclusione, salvo praescripto n.110 *a*. Orationes vero, quae ad commemorationes pertinent, concluduntur in ultima tantum; attamen *Oremus* dicitur ante quamlibet orationem.

R) De commemorationibus

250. Commemorationes fiunt iuxta normas in rubricis generalibus, nn.106-114, datas.

251. Commemorationes ponuntur post orationem Officii diei; et fiunt per antiphonam quae ponitur respective *ad Benedictus* vel *ad Magnificat* in Officio commemorato, per versum qui eam praecedit et per orationem, salvo praescripto n.110 *c*.

252. Ad faciendam commemorationem Officii dominicae, feriae et vigiliae Ascensionis, antiphona et versus sumuntur e Proprio de Tempore, Psalterio vel Ordinario, oratio autem e Proprio de Tempore; ad faciendam commemorationem vero octavae Nativitatis vel Officii Sanctorum, antiphona, versus et oratio sumuntur e Proprio vel Communi; ad faciendam demum commemorationem vigiliae II et III classis, antiphona et versus sumuntur e Psalterio, oratio autem e Proprio.

253. In faciendis commemorationibus, haec animadvertantur:

a) in eadem Hora numquam bis repetatur eadem antiphona;

b) in eadem commemoratione antiphona et versus numquam constent iisdem verbis.

254. Si in Laudibus una tantum facienda est commemoratio, et antiphona ac versus sumenda sunt ex eodem Communi unde sumpta sunt in Officio diei, pro commemoratione sumuntur antiphona ac versus e I Vesperis.

255. Si in Laudibus duae faciendae sunt commemorationes, et antiphona ac versus sumenda sunt ex eodem Communi:

a) pro prima commemoratione, sumuntur antiphona et versus e Laudibus;

b) pro altera, antiphona et versus e I Vesperis.

256. Si in Laudibus duae faciendae sunt commemorationes, et antiphona ac versus sumenda sunt ex eodem Communi unde sumpta sunt in Officio diei:

a) pro prima commemoratione, sumuntur antiphona et versus e I Vesperis;

b) pro altera, antiphona et versus e II Vesperis.

257. Ad ea quae nn.253-256 habentur, animadvertatur:

a) si antiphona eadem sit in I et II Vesperis, pro altera commemoratione sumitur antiphona e Laudibus, vel demum prima antiphona tertii Nocturni;

b) textus antiphonae adhiberi potest, in eadem Hora, tamquam versus pro altera commemoratione, sumenda ex eodem Communi;

c) antiphona *Euge, serve bone*, quae ponitur ad Laudes de Communi

Confessoris Pontificis, censetur identica cum simili antiphona, quae habetur ad Laudes de Communi Confessoris non Pontificis.

258. Item, si eadem sit oratio festi de quo fit Officium et eius de quo fit commemoratio, oratio pro commemoratione mutatur in alteram de eodem vel simili Communi.

259. Antiphonae et versus propria, si in una Hora pro commemoratione adhiberi nequeunt, non transferuntur, sed omittuntur.

S) De precibus

260. Preces dicuntur tantum in Officiis de Tempore, et quidem:

a) in Laudibus et Vesperis feriae IV et VI temporis Adventus, Quadragesimae et Passionis;

b) in Laudibus et Vesperis feriae IV et VI Quatuor Temporum mensis septembris;

c) in Laudibus sabbatorum Quatuor Temporum, excepto sabbato infra octavam Pentecostes.

Caput VI

DE RATIONE SIGNO CRUCIS SE MUNIENDI, STANDI, GENUFLECTENDI ET SEDENDI IN RECITATIONE DIVINI OFFICII

261. Quae hic dicuntur de signo crucis et de corporis situ in recitatione divini Officii, valent pro recitatione *in choro* vel *in communi;* convenit vero ut hi qui *a solo* divinum Officium recitant, iis quae de signo crucis dicuntur se conforment.

262. Normae peculiares quae ad hebdomadarium et cantores spectant, in caeremoniarum libris inveniuntur; proinde hic ea tantum indicantur quae «chorales» in genere respiciunt.

263. Omnes signant se signo crucis a fronte ad pectus et ab humero sinistro ad dexterum:

a) in principio omnium Horarum, cum dicitur *Deus, in adiutorium;*

b) ad versum *Adiutorium nostrum;*

c) ad absolutionem *Indulgentiam* post *Confiteor* in Completorio;

d) in principio canticorum *Benedictus, Magnificat* et *Nunc dimittis;*

e) ad benedictionem in fine Primae et Completorii;

f) ad versum *Divinum auxilium*, in fine divini Officii.

264. Signo crucis os sibi signant in principio Matutini, ad verba *Domine, labia mea aperies.*

265. Signo crucis pectus sibi signant ad verba *Converte nos* in Completorio.

266. Omnes stant:

a) in principio cuiusque Horae, donec primus versus primi psalmi inchoatus sit;

b) dum dicuntur hymni, et cantica evangelica;

c) *ad Matutinum* etiam ad invitatorium cum suo psalmo et ab expleta ultima antiphona cuiusque Nocturni usque ad primam benedictionem ante lectiones inclusive; et dum legitur textus Evangelii ante homiliam;

d) *ad Laudes et ad Vesperas* etiam ab expleta antiphona post ultimum psalmum usque ad finem, nisi genuflectendum sit ad preces aut ad orationem, iuxta rubricas;

e) *ad Primam*, ab expleta antiphona usque ad finem, praeterquam ad lectionem Martyrologii, nisi genuflectendum sit ad orationes;

f) *ad Tertiam, Sextam et Nonam*, ab expleta antiphona usque ad finem, nisi genuflectendum sit ad orationem;

g) ad *Completorium*, ab expleta antiphona post psalmos usque ad finem, nisi genuflectendum sit ad orationem;

h) ad intonationem antiphonarum in Matutino, Laudibus et Vesperis cantatis, iuxta consuetudinem;

i) ad antiphonam finalem B. Mariae Virg., post Completorium, sabbato et dominica, etiam si non fit Officium de dominica, et toto tempore paschali.

267. Omnes genua flectunt:

a) ad verba *Venite, adoremus et procidamus*, etc. in psalmo *Venite, exsultemus* in initio Matutini;

b) ad versum *Te ergo quaesumus* in hymno *Te Deum;*

c) ad preces, quando dicendae sunt;

d) in Officio feriali Adventus, Quadragesimae et Passionis necnon Quatuor Temporum mensis septembris, et de vigiliis II et III classis, excepta vigilia Ascensionis, in omnibus Horis ad orationem et commemorationes forsan sequentes; hebdomadarius autem stat;

e) ad antiphonam finalem B. Mariae Virg., post Completorium, praeterquam sabbato et dominica et toto tempore paschali; hebdomadarius autem stat dum dicit orationem;

f) in quibusdam aliis peculiaribus adiunctis, quae suis locis notantur.

268. Omnes sedent:

a) in omni Hora, incepto primo versu primi psalmi, donec antiphona ultimi psalmi repetita sit;

b) ad lectiones cum suis responsoriis ad Matutinum, praeterquam dum legitur textus Evangelii ante homiliam;

c) dum legitur Martyrologium, ad Primam, nisi aliter statuatur.

PARS TERTIA

RUBRICAE GENERALES MISSALIS ROMANI

CAPUT I

NOTIONES ET NORMAE GENERALES

269. Sacrosanctum Missae Sacrificium, iuxta canones et rubricas celebratum, est actus cultus publici, nomine Christi et Ecclesiae Deo redditi. Denominatio proinde «Missae privatae» vitetur.

270. Missa cum Officio divino summum totius christiani cultus constituit; Missa proinde per se cum Officio diei concordare debet.

Dantur tamen etiam Missae extra ordinem Officii, scilicet votivae aut defunctorum.

271. Missarum species duae sunt; *Missa in cantu* et *Missa lecta*.

Missa dicitur *in cantu*, si sacerdos celebrans partes ab ipso iuxta rubricas cantandas revera cantu profert; secus dicitur *lecta*.

Missa in cantu porro, si celebratur cum assistentia ministrorum sacrorum, appellatur *Missa solemnis;* si celebratur absque ministris sacris, vocatur *Missa cantata*.

Missa solemnis demum, quae ab Episcopo vel ab aliis facultatem habentibus celebratur cum solemnitatibus in libris liturgicis statutis, dicitur *Missa pontificalis*.

272. Missa natura sua postulat, ut omnes adstantes, secundum modum sibi proprium, eidem participent.

Varios autem modos, quibus fideles sacrosancto Missae Sacrificio actuose

participare possunt, ita oportet moderari, ut periculum cuiusvis abusus amoveatur, et praecipuus eiusdem participationis finis obtineatur, plenior scilicet Dei cultus et fidelium aedificatio.

De hac fidelium actuosa participatione fusius actum est in *Instructione de Musica sacra et sacra Liturgia* a S. Rituum Congregatione data die 3 septembris anni 1958.

273. Rubricae quae sequuntur valent tam pro Missis in cantu quam pro Missis lectis, nisi aliter expresse caveatur.

Caput II

DE CALENDARIO ADHIBENDO IN MISSAE CELEBRATIONE

274. Missa dicenda est iuxta calendarium aut ecclesiae vel oratorii in quo Missa celebratur, aut loci, aut ipsius sacerdotis celebrantis, aut Ecclesiae universae, prout infra exponitur.

275. *In ecclesia vel oratorio publico,* quilibet sacerdos, tam dioecesanus quam religiosus, celebrare tenetur iuxta calendarium ipsius ecclesiae vel oratorii publici.

Idem servetur *in oratorio semipublico principali* seminarii, domus religiosae, collegii, nosocomii, carceris et similium.

276. *In oratoriis secundariis* seminarii, domus religiosae, collegii, nosocomii, carceris et similium, quilibet sacerdos sequi potest aut calendarium ipsius oratorii aut proprium.

277. *In oratoriis privatis,* et cum celebrat super altare portatile extra locum sacrum, quilibet sacerdos sequi potest aut calendarium loci (n.53 *a)*) aut proprium.

278. De festis Patroni principalis nationis, regionis seu provinciae sive ecclesiasticae sive civilis, dioecesis, oppidi seu civitatis, necnon de anniversario Dedicationis ecclesiae cathedralis et aliis festis actu feriatis, si quae sint, quilibet sacerdos Missam celebrare debet, etiamsi secus calendarium proprium sequi posset.

279. Oratorium fixe constitutum *in navibus* est oratorium publicum; et in eo adhiberi debet calendarium Ecclesiae universae. Cum autem quis celebrat extra huiusmodi oratorium, super altare portatile, adhibere potest vel calendarium Ecclesiae universae vel calendarium proprium. Idem facere potest qui legitime celebrat in itinere aereo, fluviali vel viae ferreae.

280. In seminariis et collegiis clericorum dioecesanis, Religiosis commissis; necnon in seminariis et collegiis clericorum interdioecesanis, regionalibus, nationalibus et internationalibus, etiam Religiosis commissis, idem adhibetur calendarium, quod praecipitur pro recitatione divini Officii in communi (nn.154-155).

281. In collegiis et domibus interprovincialibus, nationalibus et internationalibus Religiosorum, adhibendum est calendarium proprium Ordinis seu Congregationis universae (n.55), additis tantum festis de quibus n.57.

282. Calendarium *dioecesanum,* additis festis loci et ecclesiae vel oratorii propriis, adhiberi debet:

a) in ecclesiis cathedralibus, etsi Religiosis sint commissae;

b) in ecclesiis et oratoriis propriis cleri dioecesani, etsi chorum Religiosorum adnexum habeant, qui cum ecclesia per crates tantum communicat;

c) in ecclesiis et oratoriis Religiosorum utriusque sexus, qui calendarium proprium non habent, additis tamen festis ipsis propriis et indultis;

d) in ecclesiis et oratoriis Religiosorum, quae clero dioecesano commissa sunt, aut adnexum habent chorum Canonicorum; non autem si ecclesia vel oratorium alicui sacerdoti in particulari est commissum;

e) in ecclesia et oratorio principali seminarii, etsi Religiosis sit commissum, data tamen facultate addendi festa de quibus n.154.

283. Calendarium *religiosum,* additis festis de quibus n.57 atque festis ecclesiae vel oratorii propriis, adhiberi debet:

a) in ecclesiis et oratoriis principalibus Religiosorum, qui calendarium proprium habent, etsi sint paroecialia;

b) in ecclesiis et oratoriis cleri dioecesani, quae Religiosis commissa sunt, aut ipsis Religiosis inserviunt pro publica divini Officii recitatione, etsi sint paroecialia; non autem si ecclesia vel oratorium alicui Religioso in particulari est commissum;

c) in ecclesiis et oratoriis Tertiariorum utriusque sexus, etsi solum Officium parvum B. Mariae Virg. recitent;

d) in oratoriis secundariis seminarii Religiosis commissi, si haec oratoria ipsis Religiosis tantum inserviunt.

284. Sacerdos qui celebrat in ecclesia vel oratorio ubi ritus diversus viget, stare debet calendario ipsius ecclesiae vel oratorii quoad festa eorumque gradum, commemorationes et collectam imperatam. In ordinanda autem Missa, sumere debet partes variabiles proprias illius ritus, retentis caeremoniis et Ordinario proprii ritus.

CAPUT III

DE MISSA CONVENTUALI

285. Nomine Missae conventualis intellegitur Missa quae ab iis, qui per leges Ecclesiae choro adstringuntur, in coniunctione cum Officio divino quotidie celebranda est.

286. Singulis diebus una tantum dicenda est Missa conventualis, quae cum Officio in choro recitato concordare debet, exceptis diebus de quibus infra nn.289-294.

Obligatio tamen alias Missas in choro celebrandi, ex piis fundationibus vel alia legitima causa, firma manet.

287. Missa conventualis dicenda est post Tertiam, nisi communitatis moderator, gravi de causa, eam post Sextam vel Nonam dicendam esse censuerit.

In vigilia Pentecostes, Missa conventualis dicitur post Nonam.

288. Missa conventualis per se solemnis esse debet, vel saltem cantata. Ubi vero per leges particulares vel per peculiaria indulta a solemnitate Missae in choro dispensatum fuerit, convenit ut, Missae conventuali lectae chorales participationem liturgicam directam praestent, partes saltem Ordinarii Missae recitando. Porro iidem chorales prohibentur quominus, inter Missam conventualem, Horas canonicas choraliter prosequantur.

289. In omnibus feriis IV classis, nisi aliter praescribatur, loco Missae conventualis Officio conformis, dici potest, cum commemoratione feriae occurrentis:

a) aut Missa quae respondet commemorationi in Officio diei forte occurrenti;

b) aut Missa de Mysterio, Sancto vel Beato, cuius elogium eo die habetur in Martyrologio vel eius Appendice pro respectivis Ecclesiis approbata;

c) aut una ex Missis votivis quae in Missali, pro Missa conventuali, per hebdomadam disponuntur;

d) aut quaelibet alia Missa, quae tamquam votiva celebrari permittitur.

290. *Missa conventualis pro defunctis* sacerdotibus, benefactoribus et aliis, excepto tempore natalicio et paschali:

a) *dici debet,* quolibet mense, excepto mense novembri, prima feria IV classis;

b) *dici potest*, qualibet hebdomada, prima feria IV classis. Sumitur Missa «quotidiana» cum oratione *Deus, veniae largitor.*

291. In diebus Litaniarum tam maiorum quam minorum, ubi fit processio, aut fiunt aliae peculiares supplicationes, Missa conventualis dici debet de Rogationibus (nn.346-347).

292. In die coronationis Summi Pontificis, et in anniversariis eiusdem Summi Pontificis et Episcopi dioecesani, in ecclesiis cathedralibus et collegiatis, pro Missa conventuali dicitur Missa de ipsis anniversariis, iuxta nn.362-363.

293. In anniversario Episcopi proxime defuncti, necnon in anniversario quod infra octiduum omnium Fidelium defunctorum celebratur pro animabus omnium Episcoporum et ecclesiae cathedralis Canonicorum defunctorum, in ipsa ecclesia cathedrali pro Missa conventuali dicitur Missa de iisdem anniversariis.

294. In anniversariis omnium defunctorum alicuius Capituli aut Ordinis seu Congregationis ad chorum obligatae, pro Missa conventuali dicitur Missa de iisdem anniversariis.

295. In Commemoratione omnium Fidelium defunctorum, pro Missa conventuali adhibenda est Missa quae prima inscribitur hoc die; et chorales illi soli interesse tenentur.

296. In festo Nativitatis Domini, in choro dicuntur duae Missae conventuales, scilicet una in nocte et altera in die.

297. Cum Episcopus Missam solemniter celebrat, vel eidem assistit; aut cum in choro canitur Missa Officio non conformis, ratione alicuius solemnitatis externae, chorales huic Missae tantum interesse tenentur, etsi pro benefactoribus non applicetur, servata tamen lege de applicanda alia Missa per eum ad quem spectat.

CAPUT IV

DE MISSA IN DOMINICIS ET FERIIS

298. Omnes dominicae, sive I sive II classis, propriam Missam habent. Attamen dominicae post Epiphaniam, quae transferuntur inter dominicam XXIII et XXIV post Pentecosten, sumunt antiphonas ad Introitum, ad Offertorium et ad Communionem, necnon graduale et *Alleluia* cum suo versu a dominica XXIII post Pentecosten, retentis orationibus, Epistola et Evangelio propriis.

299. Item propriam Missam habent omnes feriae temporis Quadragesimae et Passionis necnon Quatuor Temporum Adventus et septembris. In reliquis feriis dicitur Missa dominicae praecedentis, e qua pariter sumuntur orationes, quoties feria est commemoranda, nisi a rubricis aliter provisum sit.

300. In sabbatis Quatuor Temporum et in sabbato «Sitientes», Missa in qua Ordines sacri conferuntur dicenda est de sabbato, etiam festo I vel II classis occurrente.

CAPUT V

DE MISSIS FESTIVIS

301. Missa de festo, *sensu proprio*, intellegitur Missa de Mysterio, Sancto vel Beato quae celebratur secundum ordinem Officii.

302. *Sensu* autem *latiore*, dicuntur quoque Missae de festo:

a) Missa de festo III classis ab alio festo eiusdem gradus impedito;

b) Missa de commemoratione in Officio diei occurrente;

c) Missa de Mysterio, Sancto vel Beato, cuius elogium eo die habetur in Martyrologio vel eius Appendice pro respectivis Ecclesiis approbata.

303. Missae festivae numero praecedenti recensitae omnibus iuribus liturgicis gaudent, ac si festum cum integro Officio celebraretur. Attamen:

a) Missa de festo III classis impedito dici potest suo die, solummodo si etiam festum impediens sit III classis;.

b) Missa de commemoratione in Officio diei occurrente, et Missa de Mysterio, Sancto vel Beato, cuius elogium eo die habetur in Martyrologio vel eius Appendice pro respectivis Ecclesiis approbata, dici potest tantum si occurrit dies liturgicus IV classis.

304. Missae quae dicuntur festivae sensu latiore prohibentur in ecclesiis unam tantum Missam habentibus:

a) quoties urgeat onus Missae conventualis cui per alium sacerdotem satisfieri nequeat, nisi Missa, iuxta n.289, tamquam conventualis dici possit;

b) quoties diebus Litaniarum dicenda sit, iuxta rubricas, Missa de Rogationibus.

305. Ad formulam autem Missae festivae eligendam extra Missam conventualem, haec serventur:

a) pro festis quae in Proprio Sanctorum habentur, sumitur Missa quae, suo die, in Missali indicatur. Attamen, loco Missae de Communi, sumi potest, ad libitum sacerdotis celebrantis, Missa propria de eodem festo, si habetur, inter Missas pro aliquibus locis;

b) pro festis quae in Proprio Sanctorum non habentur, sumitur Missa de Communi. Quoties in eodem Communi plures exstant formulae, electio fit ad libitum sacerdotis celebrantis. In singulis autem Communibus Epistolae et Evangelia, quae habentur sive in ipsis Missis sive ad calcem totius Communis, sumi possunt in qualibet Missa de eodem Communi.

Caput VI

DE MISSIS VOTIVIS

A) De Missis votivis in genere

306. Nomine Missae votivae intellegitur Missa quae dicitur extra ordinem Officii vel commemorationum diei currentis, aut non est de Mysterio, vel Sancto eo die in Martyrologio elogium habente.

307. Missa votiva potest esse:

a) de mysteriis Domini;
b) de Beata Maria Virgine;
c) de Angelis;
d) de Sanctis;
e) ad diversa.

308. Tamquam Missae votivae, *de mysteriis Domini*, celebrari possunt:

a) in Ecclesia universa:
1) de Ssma Trinitate;
2) de Ssmo Nomine Iesu;
3) de Ssmo Corde Iesu;
4) de pretiosissimo Sanguine D.N.I.C.;
5) de Christo Rege;
6) de Ssmo Eucharistiae Sacramento;
7) de D. N. Iesu Christo, summo atque aeterno Sacerdote;
8) de sancta Cruce;

9) de Passione Domini;
10) de sancta Familia Iesu, Mariae, Ioseph;
11) de Spiritu Sancto;

b) in singulis ecclesiis, praeter Missas supra memoratas, omnes Missae de festis Domini quae in calendariis particularibus inscribuntur, et aliae Missae votivae specialiter concessae.

Celebrari tamen nequeunt, tamquam votivae, Missae quae referuntur ad mysteria vitae Domini.

309. *De Beata Maria Virgine* celebrari possunt, tamquam votivae:

a) in ecclesia universa, Missae quae pro sancta Maria in sabbato, iuxta temporum diversitatem, in Missali assignantur, necnon omnes Missae de festis B. Mariae Virg. quae in calendario universali inscribuntur;

b) in singulis ecclesiis, praeter Missas supra memoratas, omnes Missae de festis B. Mariae Virg. quae in calendariis particularibus inscribuntur, et aliae Missae votivae specialiter concessae.

Partes variandae iuxta diversa anni tempora, in his Missis deficientes, sumuntur e Communi festorum B. Mariae Virg.

Celebrari tamen nequeunt, tamquam votivae, Missae quae referuntur ad mysteria vitae eiusdem B. Mariae Virginis, excepta Missa de eiusdem Immaculata Conceptione.

310. *De Angelis* celebrari possunt, tamquam votivae:

a) Missae de singulis festis Ss. Angelorum;

b) Missa votiva de Ss. Angelis feriae III assignata.

311. *De Sanctis* celebrari possunt, tamquam votivae, Missae de quolibet Sancto canonizato elogium habente in Martyrologio romano, vel eius Appendice pro respectivis Ecclesiis approbata.

312. *Missae votivae de Beatis* permittuntur, ex Apostolico Indulto, unice in triduo quod in eorum honorem celebratur intra annum a beatificatione.

313. *Missae votivae «ad diversa»* habentur in Missali, vel eius Appendice pro aliqua ecclesia approbata, pro peculiaribus circumstantiis vel necessitatibus celebrandae.

314. Pro Missa votiva de mysteriis Domini sumitur Missa de respectivo festo, nisi expresse indicetur aliam esse adhibendam; aut peculiaris Missa votiva.

315. Pro Missa votiva de B. Maria Virg., de Angelis et de Sanctis sumitur Missa de respectivo festo, si in Missali habetur, sive in Proprio Sanctorum sive inter Missas pro aliquibus locis, nisi alia Missa tamquam votiva in Missali expresse indicetur.

Quodsi festum in Missali desit, sumitur Missa de Communi. Quoties in eodem Communi plures exstant formulae, electio fit ad libitum sacerdotis celebrantis. In singulis autem Communibus, Epistolae et Evangelia, quae habentur sive in ipsis Missis sive ad calcem totius Communis, sumi possunt in qualibet Missa de eodem Communi.

Serventur tamen rubricae de mutandis nonnullis partibus vel verbis, iuxta anni tempora et iuxta qualitatem mere votivam huius Missae.

316. Pro aliqua peculiari necessitate, sumitur Missa votiva propria, si habetur in Missali; ea vero deficiente, sumitur «Missa pro quacumque necessitate», adhibitis, loco orationum huius Missae, orationibus necessitati occurrenti convenientibus, si inter «Orationes diversas» inveniuntur.

317. Quaevis Missa votiva de mysteriis Domini, de B. Maria Virg. vel Sancto, prohibetur quoties occurrit dies liturgicus I vel II classis in quo fit Officium de eadem Persona. Tunc, loco Missae votivae, dicenda est Missa de Officio occurrenti. Occurrente vero die liturgico III vel IV classis,

eligi potest aut Missa de Officio diei aut Missa votiva, exclusa alterius commemoratione.

318. Oratio Missae votivae impeditae additur, sub unica conclusione, orationi Missae diei, solummodo si Missa votiva est I aut II classis, et modo ne occurrat dies sub nn.1,2,3 et 8 in tabella praecedentiae recensitus.

De Missa votiva III classis impedita nihil fit in Missa de Officio occurrenti.

319. In admittendis et ordinandis orationibus in Missis votivis, serventur ea quae infra pro singulis Missarum votivarum classibus statuuntur (nn.330 *b*, 343 *b*, 386 *b*, 389 *b*).

320. De hymno angelico et de symbolo in Missis votivis dicitur suis locis, cum agitur de singulis Missarum votivarum classibus, et infra, nn.431-432 et 475-476.

321. Sequentia, si qua habetur, in Missis votivis omittitur.

322. Praefatio dicitur quae cuique Missae votivae propria est; qua deficiente, dicitur praefatio de Tempore aut communis, iuxta normas generales.

323. Color paramentorum, in Missis votivis, debet esse cuique Missae conveniens; sed in Missis votivis lectis IV classis non conventualibus, adhiberi potest etiam color Officii diei, servato tamen colore violaceo et nigro unice pro Missis quibus per se competit.

324. Nisi in rubricis particularibus aliud statuetur, Missa votiva potest esse aut in cantu aut lecta.

325. Missae votivae sunt I, II, III aut IV classis; de singulis agitur numeris sequentibus.

326. Quaevis Missa votiva prohibetur in ecclesiis unam tantum Missam habentibus:

a) quoties urgeat onus Missae conventualis, cui per alium sacerdotem satisfieri nequeat, exceptis Missis votivis, quae certis diebus pro Missa conventuali dici possunt (n.289) aut debent (nn.290-294);

b) die 2 februarii, si fiat benedictio candelarum;

c) in Litaniis maioribus et minoribus, si dicenda sit Missa de Rogationibus (n.346).

327. Quoties, in rubricis aut in peculiari indulto, aliqua Missa indicatur tamquam votiva alicuius classis, ordinanda est iuxta normas et privilegia, quae pro eadem classe Missarum votivarum statuuntur.

B) De Missis votivis I classis

I. *De Missis votivis I classis in genere*

328. Nomine Missae votivae I classis intellegitur Missa votiva quae celebrari permittitur omnibus diebus liturgicis, iis tantum exceptis qui sub nn.1-8 in tabella praecedentiae recensentur, salvo praescripto n.332.

329. Missae votivae I classis, a rubricis generalibus praevisae, sunt:

a) Missae de Dedicatione, in actu consecrationis ecclesiae (nn.331-334);

b) Missae *in cantu* de Ssmo Eucharistiae Sacramento, in solemnioribus celebrationibus Congressus eucharistici (n.335);

c) Missae *in cantu* de mysteriis Domini, B. Maria Virg., Sancto vel Beato, occasione celebrationis extraordinariae (n.340 *a*).

330. Privilegia Missarum votivarum I classis sunt:

a) dicuntur cum *Gloria* et *Credo*;

b) excludunt omnes commemorationes non privilegiatas, et collectam ab Ordinario loci imperatam;

c) oratio Missae votivae impeditae additur sub unica conclusione orationi Missae diei currentis, modo ne occurrat dies sub nn. 1, 2, 3 et 8 in tabella praecedentiae recensitus;

d) si in cantu celebrantur, adhibetur tonus solemnis.

II. *De Missis Dedicationis in actu consecrationis ecclesiae*

331. Ecclesiarum consecratio, quamvis omni die de iure fieri possit, opportunius tamen fit dominicis et festis diebus. Prohibetur vero in vigilia et festo Nativitatis Domini, in festis Epiphaniae et Ascensionis Domini, Corporis Christi, diebus a dominica II Passionis seu in palmis usque ad dominicam Resurrectionis inclusive, in dominica Pentecostes, necnon die Commemorationis omnium Fidelium defunctorum.

332. Missa de Dedicatione in actu consecrationis ecclesiae vel oratorii est pars totius ritus consecrationis; proinde celebrari debet quoties ecclesia vel oratorium consecratur, etiam diebus quibus reliquae Missae votivae I classis prohibentur.

333. In Missa de Dedicatione in actu consecrationis ecclesiae additur, sub unica conclusione, oratio de Mysterio vel Sancto in cuius honorem ecclesia vel oratorium est consecratum, et nulla alia admittitur commemoratio, ne privilegiata quidem.

334. Aliae Missae quae in ecclesia vel oratorio, die consecrationis, expleto ritu, celebrantur, dici possunt de Dedicatione, tamquam votivae I classis.

III. *De Missis in Congressibus eucharisticis*

335. Singulis diebus Congressus eucharistici dioecesani, regionalis, nationalis et internationalis, Missa principalis, dummodo sit *in cantu*, celebrari potest de Ssmo Eucharistiae Sacramento, tamquam votiva I classis.

336. In ceteris publicis celebrationibus eorundem Congressuum, Missa de Ssmo Eucharistiae Sacramento celebrari potest tamquam votiva II classis.

337. Singuli sacerdotes qui Congressui eucharistico intersunt, celebrare possunt Missam de Ssmo Eucharistiae Sacramento tamquam votivam III classis.

IV. *De Missis votivis in quibusdam celebrationibus extraordinariis*

338. Privilegia hac paragrapho indicata spectant ad Missas:

a) in triduo vel octiduo quod in honorem alicuius Sancti vel Beati intra annum a canonizatione vel beatificatione, celebratur;

b) in quibusdam celebrationibus extraordinariis, per triduum vel octiduum perductis, occasione v. gr. saecularis recurrentiae. Excluduntur tamen celebrationes extraordinariae in honorem Beatorum.

339. Ad celebrationes peragendas, de quibus numero praecedenti, requiritur peculiare indultum Sanctae Sedis.

340. Singulis diebus harum celebrationum permittitur:

a) *unica Missa in cantu* de mysterio Domini, B. Maria Virg., Sancto vel Beato in cuius honorem celebrationes peraguntur, tamquam votiva I classis;

b) *omnes Missae lectae*, ut supra, tamquam votivae II classis.

C) De Missis votivis II classis

I. *De Missis votivis II classis in genere*

341. Nomine Missae votivae II classis intellegitur Missa votiva quae celebrari permittitur omnibus diebus liturgicis II, III et IV classis.

Missa tamen pro Sponsis et Missa pro gratiarum actione in 25° vel 50°

anniversario a celebratione matrimonii prohibentur omnibus diebus dominicis.

342. Missae votivae II classis, a rubricis generalibus praevisae, sunt:

a) Missa in solemni benedictione ecclesiae vel oratorii, et in consecratione altaris (n.345);

b) Missa Rogationum in Litaniis tam maioribus quam minoribus (nn.346-347);

c) Missae votivae occasione orationis Quadraginta Horarum aut alterius expositionis Ssmi. Sacramenti (nn.348-355);

d) Missae de solemnitate externa festorum (nn.356-361);

e) Missa in die coronationis Summi Pontificis et in anniversariis Papae et Episcopi dioecesani (nn.362-365);

f) Missa pro re gravi et publica simul causa (nn.366-368);

g) Missa «Pro Fidei propagatione» (n.369);

h) Missae in quibusdam occasionibus peculiaribus (nn.370-372);

i) Missa votivae in sanctuariis (nn.373-377);

l) Missa votiva pro Sponsis et Missa pro gratiarum actione in 25° et 50° anniversario a celebratione matrimonii (nn.378-382).

343. Privilegia Missarum votivarum II classis sunt:

a) dicuntur cum *Gloria*, nisi adhibeatur color violaceus paramentorum; sed sine *Credo*, nisi ratione dominicae aut octavae occurrentis dicendum sit;

b) admittunt unam tantum commemorationem, et excludunt collectam ab Ordinario loci imperatam;

c) oratio Missae votivae impeditae additur, sub unica conclusione, orationi Missae diei, modo ne occurrat dies sub nn.1, 2, 3 et 8 in tabella praecedentiae recensitus, salvo praescripto n.380;

d) si in cantu celebrantur, adhibetur tonus solemnis.

344. Missae votivae II classis reguntur normis generalibus n.343 memoratis; quae autem sunt cuique Missae propria, infra indicantur.

II. *De Missa votiva in solemni benedictione ecclesiae vel oratorii, et in consecratione altaris*

345. In solemni benedictione ecclesiae vel oratorii, et in consecratione altaris, expleto ritu, dicitur, tamquam votiva II classis, Missa de Mysterio vel Sancto in cuius honorem ecclesia vel oratorium est benedictum, vel altare est consecratum.

III. *De Missa Rogationum in Litaniis tam maioribus quam minoribus*

346. In Litaniis tam maioribus quam minoribus (nn.80-90), in ecclesiis in quibus fit processio vel, de mandato Ordinarii loci, peculiares celebrantur supplicationes (n.83), dicitur, tamquam votiva II classis, Missa de Rogationibus (cf. n.86).

347. Missa Rogationum, vel Missa diei quae locum tenet Missae votivae impeditae, habetur tamquam pars totius actionis liturgicae; et dicitur regulariter expleta processione, vel expletis aliis peculiaribus supplicationibus.

IV. *De Missis votivis occasione orationis Quadraginta Horarum aut alterius expositionis Ssmi. Sacramenti*

348. Ad exponendum et reponendum Ssmum. Sacramentum pro oratione Quadraginta Horarum, sive continua sive interrupta, in ipso altari expositionis celebratur, *in cantu*, tamquam votiva II classis, Missa de Ssmo. Eucharistiae Sacramento.

349. Die medio expositionis, in altari ubi Ssmum. Sacramentum non

est expositum, celebrari potest *in cantu*, tamquam votiva II classis, aut Missa de Ssmo. Eucharistiae Sacramento, aut alia Missa votiva peculiaribus necessitatibus loci accommodata.

350. Diebus quibus Missae votivae IV classis a rubricis permittuntur, convenit ut Missae quae celebrantur in ecclesia in qua habetur oratio Quadraginta Horarum, sint de Ssmo. Eucharistiae Sacramento.

351. In Commemoratione omnium Fidelium defunctorum:

a) expositio Ssmi. Sacramenti sequatur, repositio vero praecedat Missam in cantu, vel principalem;

b) tempore expositionis, Missae de Officio diei dicuntur cum paramentis violaceis, et extra altare expositionis.

352. Die 2 februarii, feria IV cinerum et in dominica II Passionis seu in palmis, si fit benedictio candelarum, aut respective cinerum vel palmarum, Ssmum. Sacramentum, pro adoratione Quadraginta Horarum expositum, tempore benedictionis et processionis vel impositionis cinerum, aut transfertur ad aliud altare in quo adoratio continuari possit absque detrimento pietatis fidelium, aut deponitur, et adoratio resumitur, expleta benedictione et processione vel cinerum impositione cum Missa. Quod convenienter servatur etiam in Commemoratione omnium Fidelium defunctorum, pro Missa principali diei et sequenti absolutione ad tumulum.

353. Ad exponendum Ssmum. Sacramentum pro publica adoratione, quae per unum diem protrahitur, dici potest, tamquam votiva II classis, Missa de Ssmo. Eucharistiae Sacramento.

354. Ad exponendum vero Ssmum. Sacramentum pro publica adoratione, quae per aliquas tantum horas protrahitur, dicitur Missa de die, sine commemoratione Ssmi. Sacramenti.

Diebus tamen, quibus permittuntur Missae votivae IV classis, convenientius dicitur Missa de Ssmo. Eucharistiae Sacramento.

355. In Missis quae durante adoratione, ex indulto, ad altare expositionis celebrantur, additur, sub unica conclusione, oratio de Ssmo. Eucharistiae Sacramento, modo ne occurrat dominica, nec Officium, Missa aut commemoratio fiat de Christo Domino.

V. *De Missis votivis in solemnitate externa festorum*

356. Nomine solemnitatis externae alicuius festi intellegitur celebratio ipsius festi absque Officio, in bonum fidelium, vel die quo festum impeditur, vel in dominica quando ipsum festum occurrit infra hebdomadam, vel alio statuto die.

357. Solemnitas externa alicui festo aut ipso iure competit, aut peculiari indulto conceditur.

358. Solemnitas externa ipso iure competit dumtaxat:

a) festo Ssmi. Cordis Iesu, in dominica III post Pentecosten;

b) festo B. Mariae Virg. a Rosario, in dominica I mensis octobris;

c) festis I aut II classis, quae cum quadam peculiari actione liturgica sunt connexa, si eadem actio liturgica, approbante Sancta Sede, in dominicam transfertur, pro ea tantum Missa, quae coniunctim cum praedicta actione liturgica celebratur;

d) festo Patroni principalis, rite constituti;

e) anniversario Dedicationis propriae ecclesiae;

f) festo Tituli propriae ecclesiae;

g) festo Tituli Ordinis seu Congregationis;

h) festo Sancti Fundatoris Ordinis seu Congregationis;

i) festis I et II classis, quae cum peculiari populi concursu celebrantur: cuius rei iudex est loci Ordinarius.

359. Solemnitas externa, si ipso iure competit, nec supra, n.358, pro

quibusdam solemnitatibus externis aliter statuatur, fieri potest aut ipso die quo festum impeditur, aut in dominica immediate praecedenti vel immediate sequenti Officium festi impediti, iuxta rubricas.

Si vero peculiari indulto conceditur, solemnitas externa diei definito assignatur.

360. De festo cuius fit solemnitas externa, celebrari potest una Missa in cantu et altera lecta, vel duae Missae lectae, tamquam votivae II classis, excepto casu de quo n.358 c.

361. Solemnitates externae per peculiare indultum quibusdam dioecesibus, ecclesiis vel familiis religiosis iam antea concessae, in vigore manent, ea tamen restrictione quod diebus liturgicis I classis prohibeantur, et numquam plures quam duae Missae de eadem solemnitate celebrari possint.

VI. *De Missa votiva in die coronationis Summi Pontificis et in anniversariis Papae et Episcopi dioecesani*

362. *In die coronationis Summi Pontificis;*
in anniversario coronationis Summi Pontificis;
in anniversario aut electionis aut consecrationis aut translationis Episcopi dioecesani (semel scilicet, die ab ipso Episcopo eligendo), pro Missa conventuali, in ecclesiis cathedralibus et collegiatis, dicitur Missa votiva propria, ad modum Missae votivae II classis.

363. Si autem haec Missa votiva impeditur, haec serventur:

a) si anniversarium coronationis Summi Pontificis *perpetuo* impeditur pro universa Ecclesia; aut si anniversarium Episcopi perpetuo impeditur pro universa dioecesi, fixe reponitur in proximiorem diem similiter non impeditum. Pariter reponitur anniversarium Episcopi dioecesani, si eodem die occurrat dies coronationis Summi Pontificis vel eiusdem anniversarium;

b) si *accidentaliter* tantum impediuntur a die sub nn.1, 2, 3 et 8 in tabella praecedentiae recensito, transferuntur in proximum diem qui non sit I classis.

364. Iisdem diebus, supra n.362, recensitis, in omnibus ecclesiis et in omnibus Missis, praeter quam defunctorum, additur oratio pro Papa aut pro Episcopo, prout infra, n.449, indicatur. Attamen haec oratio transfertur, quoties transfertur Missa votiva in ecclesiis cathedralibus et collegiatis.

365. Una Missa «In anniversario coronationis Papae» permittitur, de consensu Ordinarii loci, tamquam votiva II classis, in singulis ecclesiis, die quo peculiares aguntur celebrationes in honorem Summi Pontificis.

VII. *De Missa votiva pro re gravi et publica simul causa*

366. Nomine Missae votivae pro re gravi et publica simul causa intellegitur Missa quae, de mandato vel consensu Ordinarii loci, cum populi concursu celebratur, pro aliqua gravi necessitate vel utilitate spirituali vel temporali, quae communitatem vel notabilem ipsius partem afficit.

367. Missa votiva pro re gravi est unica in qualibet ecclesia; et sumitur Missa quae necessitati convenit, aut, ea deficiente «Missa pro quacumque necessitate», iuxta ea quae supra, n.316, indicantur.

368. Cum occurrit gravis necessitas aut publica calamitas, tempus autem Ordinarium loci adeundi non suppetit, parochus Missam votivam, ut supra, n.366, in sua paroecia statuere potest.

VIII. *De Missa «Pro Fidei propagatione»*

369. Una Missa «Pro Fidei propagatione» celebrari permittitur, tamquam votiva II classis, in singulis ecclesiis, die quo peculiares habentur celebrationes pro Missionibus, et occasione Congressus missionalis.

IX. *De Missis votivis in quibusdam occasionibus peculiaribus*

370. Missae de quibus agitur hac paragrapho, peculiares respiciunt celebrationes, coetibus quibusdam particularibus aut parti tantum fidelium proprias.

Peculiares autem huiusmodi celebrationes sunt:

a) *pro paroeciis:* initium et finis sacrae Missionis ad populum; iubilaea maiora paroeciae et parochi vel alterius sacerdotis in paroecia degentis; solemnes celebrationes extraordinariae, et similia;

b) *pro scholis, collegiis, seminariis et aliis institutis huius generis:* initium et finis anni scholaris; iubilaea extraordinaria, ut sunt quinquagesimum vel centesimum anniversarium ab eorum institutione;

c) *pro domibus religiosis:* solemnia vestitionis aut professionis; initium et finis Capituli generalis, provincialis; iubilaea maiora Religionis, provinciae, domus; vigesimum quintum vel quinquagesimum anniversarium a professione vel ordinatione sacerdotali sodalium;

d) *pro diversis coetibus,* uti sunt confraternitates, societates piae, uniones professionales et similia: conventus generales annui; conventus extraordinarii plurium coetuum eiusdem generis: iubilaea maiora et similia;

e) *pro domibus exercitiorum:* initium et finis cursus exercitiorum vel conventus extraordinarii;

f) *pro nosocomiis, castris, carceribus et institutis similibus:* celebrationes extraordinariae religiosae, et aliae festivitates modo vel tempore extraordinario celebrandae.

371. Huiusmodi Missa, unica pro singulis occasionibus, est votiva II classis, et celebratur de mandato aut de consensu respectivi Ordinarii.

372. Missa, his occasionibus celebranda, seligatur conveniens, iuxta occasionum diversitatem, ex. gr. de Spiritu Sancto, pro gratiarum actione, de aliquo mysterio Domini, de B. Maria Virg., aut Sancto, aut inter Missas votivas ad diversa.

X. *De Missis votivis in sanctuariis*

373. Sanctuarii nomine venit ecclesia seu aedes sacra divino cultui publice exercendo dicata, quae ob peculiarem pietatis causam (ex. gr. ob imaginem sacram ibi veneratam, ob reliquiam ibi conditam, ob miraculum quod Deus ibi operatus sit, ob peculiarem indulgentiam ibi lucrandam) a fidelibus constituitur meta peregrinationum ad gratias impetrandas vel vota solvenda.

374. Missae votivae, ex indulto Sanctae Sedis, sanctuariis vel aliis piis locis concessae vel concedendae, sunt Missae votivae II classis.

375. Ad omnia altaria sanctuarii, Missa votiva celebrari potest singulis diebus quibus Missae votivae II classis permittuntur, sed solummodo a sacerdotibus peregrinis, aut quoties Missa dicitur in favorem peregrinantium.

376. Similiter, in piis locis, Missa votiva celebrari potest, ut votiva II classis, a sacerdotibus ipsum pium locum visitantibus.

377. Praeter casus nn. 375 et 376 recensitos, Missa votiva celebrari potest tantum ut votiva IV classis.

XI. *De Missa votiva «Pro Sponsis» et de Missa pro gratiarum actione in 25° et 50° anniversario a celebratione matrimonii*

378. Missa votiva «Pro Sponsis», vel saltem eius oratio in Missa diei impedientis, permittitur quoties nuptiae celebrantur, sive extra tempus clausum, sive etiam tempore clauso, si loci Ordinarius, ex iusta causa, solemnem nuptiarum benedictionem permiserit.

379. Praeter dies quibus Missae votivae II classis prohibentur, Missa «Pro Sponsis» prohibetur etiam dominicis diebus et quoties, iuxta n.381c, benedictio nuptialis dari nequit.

380. Quoties Missa «Pro Sponsis», non autem benedictio nuptialis, prohibetur, dicitur Missa de Officio diei, cuius orationi additur, sub unica conclusione, oratio Missae votivae impeditae iis etiam diebus quibus, iuxta n.343c, commemoratio Missae votivae II classis impeditae prohibetur; et in ea datur benedictio nuptialis more solito.

Cum vero tam Missa «Pro Sponsis» quam benedictio nuptialis prohibentur, Missa una cum benedictione transferri potest in opportuniorem diem non impeditum, post celebratum matrimonium.

381. Quoad Missam «Pro Sponsis» et benedictionem nuptialem, haec insuper serventur:

a) benedictio nuptialis a Missa inseparabilis est. Proinde extra Missam dari nequit, nisi ex Apostolico Indulto; quo in casu, impertienda est iuxta formulam, quae invenitur in Rituali romano, tit. VIII, cap. III;

b) benedictio nuptialis infra Missam dari debet a sacerdote qui Missam celebrat, etiamsi alius sacerdos matrimonio adstiterit;

c) benedictio nuptialis omittitur, si sponsi non sunt praesentes; et si uterque vel alteruter benedictionem iam acceperit, servata nihilominus, sicubi vigeat, consuetudine benedictionem impertiendi, si hanc vir tantum obtinuerit;

d) in Commemoratione omnium Fidelium defunctorum et in Triduo sacro, prohibetur et Missa votiva et eius commemoratio in Missa diei, et benedictio nuptialis infra Missam.

382. Pro gratiarum actione in 25° vel 50° anniversario a celebratione matrimonii, dici potest, ut votiva II classis, aut Missa de Ssma. Trinitate aut de B. Maria Virg., addita oratione pro gratiarum actione sub unica conclusione cum prima.

Missa finita, super coniuges dicuntur preces quae inveniuntur in Rituali romano, tit. VIII, cap. VII.

XII. *De aliis quibusdam Missis votivis II classis*

383. Praeter Missas votivas II classis, numeris praecedentibus recensitas, revocare oportet Missas votivas lectas, quae permittuntur, tamquam votivae II classis, in celebrationibus Congressus eucharistici (n.336), et in quibusdam celebrationibus extraordinariis (n.340 *b*).

D) De Missis votivis III classis

384. Nomine Missae votivae III classis intellegitur Missa votiva quae celebrari potest diebus liturgicis III et IV classis.

385. Missae votivae III classis, a rubricis generalibus praevisae, sunt:

a) una Missa de D. N. Iesu Christo, summo atque aeterno Sacerdote, prima feria V vel primo sabbato cuiusque mensis, in ecclesiis et oratoriis in quibus peculiaria pietatis exercitia pro cleri sanctificatione, eo die, peraguntur;

b) duae Missae de Ssmo. Corde Iesu, prima feria sexta cuiusque mensis, in ecclesiis et oratoriis in quibus peculiaria pietatis exercitia in honorem eiusdem Ssmi. Cordis, eo die, peraguntur;

c) una Missa de Immaculato Corde B. Mariae Virginis, primo sabbato cuiusque mensis, in ecclesiis et oratoriis, in quibus peculiaria pietatis exercitia in honorem eiusdem Immaculati Cordis B. Mariae Virginis, eo die, peraguntur.

His addi debet Missa de Ssmo. Eucharistiae Sacramento, quae singulis sacerdotibus permittitur, diebus Congressus eucharistici (n.337).

386. Ratio ordinandi Missas votivas III classis haec est:

a) dicuntur cum *Gloria;* sed semper sine *Credo;*

b) admittunt duas commemorationes, aut unam commemorationem et collectam ab Ordinario loci imperatam;

c) si in cantu celebrantur, adhibetur tonus solemnis;

d) quoties prohibentur, non commemorantur in Missa diei.

E) De Missis votivis IV classis

387. Missa votiva IV classis est Missa votiva quae celebrari potest tantum diebus liturgicis IV classis.

388. Pro Missa votiva IV classis sumi potest quaelibet Missa, quae a rubricis tamquam votiva permittitur. Requiritur tamen iusta causa, scilicet sacerdotis celebrantis vel fidelium necessitas, utilitas aut devotio.

389. In ordinanda Missa votiva IV classis, haec serventur:

a) non dicitur *Gloria,* nisi in Missis de Angelis, quocumque die, et in Missis de B. Maria Virg., in sabbato;

b) praeter orationem Missae, dici possunt duae aliae orationes, inter quas adnumerandae sunt sive commemorationes de Officio diei aut in Officio diei occurrentes, sive collecta ab Ordinario loci imperata, sive oratio votiva;

c) *Credo* semper omittitur;

d) si in cantu celebrantur, adhibetur tonus ferialis.

Caput VII

DE MISSIS DEFUNCTORUM

A) De Missis defunctorum in genere

390. Missae pro defunctis, quae celebrantur in Commemoratione omnium Fidelium defunctorum, sunt iuxta ordinem Officii; omnes aliae Missae pro defunctis sunt extra ordinem Officii.

391. In Missis defunctorum nulla fit commemoratio de Officio diei currentis.

392. Missae defunctorum sunt I, II, III aut IV classis; de singulis agitur numeris sequentibus.

393. Quaevis Missa defunctorum, etiam exsequialis, prohibetur:

a) in ecclesiis et oratoriis ubi, quavis ratione, habeatur expositio Ssmi. Sacramenti, toto expositionis tempore. Excipiuntur Missae in die Commemorationis omnium Fidelium defunctorum (n.352);

b) in ecclesiis unam tantum Missam habentibus, quoties urgeat onus Missae conventualis, cui per alium sacerdotem satisfieri nequeat; nisi ipsa Missa conventualis dici debeat aut possit pro defunctis;

c) in ecclesiis unam tantum Missam habentibus, die 2 februarii, et feria IV cinerum, si respective fit benedictio candelarum aut cinerum; et in Litaniis maioribus et minoribus, si dicenda sit Missa de Rogationibus.

394. Prima Missa ex iis quae habentur in Commemoratione omnium Fidelium defunctorum, adhibitis orationibus propriis in Missali inter orationes diversas pro defunctis assignatis, sumitur:

a) pro defunctis Summo Pontifice, Cardinalibus, Episcopis, et Sacerdotibus, in omnibus Missis I, II et III classis;

b) in anniversariis omnium defunctorum alicuius Ordinis vel Congregationis clericalis.

395. Missa quae inscribitur «In die obitus seu depositionis defuncti» dicitur pro defunctis non sacerdotibus:

a) in Missa exsequiali;

b) in Missis pro die obitus;

c) in Missis post acceptum mortis nuntium;

d) in ultima defuncti sepultura;

e) in die III, VII et XXX, adhibitis tamen orationibus propriis.

396. Missa quae inscribitur «In anniversario defunctorum» sumitur in anniversariis defunctorum qui non sunt sacerdotes.

397. Missa «quotidiana» sumitur pro omnibus defunctis cuiusque ordinis vel gradus, extra dies supra recensitos.

398. Quoad orationes in Missis defunctorum, haec serventur:

a) omnes Missae defunctorum, sive in cantu sive lectae, per se dicuntur cum unica oratione, nisi oratio imperata pro defunctis, iuxta n.458, addi debeat, vel oratio votiva pro defunctis, iuxta n.464, addi possit;

b) in Missis defunctorum IV classis, si pro certis defunctis applicentur, dicitur oratio conveniens, ut in Missali inter orationes diversas pro defunctis; si applicentur pro defunctis in genere, vel designatio ignoretur, dicitur oratio *Fidelium;*

c) in Missis defunctorum prohibetur quaevis oratio, quae non est pro defunctis.

399. Sequentia *Dies irae:*

a) dici debet tantum in Missis defunctorum I classis. Attamen in Commemoratione omnium Fidelium defunctorum, cum quis tres Missas sine intermissione celebrat, sequentiam dicere debet tantum in Missa principali, secus in prima Missa; in aliis Missis, nisi sint in cantu, eam omittere potest;

b) omitti potest in Missis defunctorum II, III et IV classis.

400. Quaelibet Missa defunctorum potest esse aut in cantu aut lecta.

401. Absolutio super cadaver aut super tumulum:

a) fieri debet post Missam exsequialem;

b) fieri potest post ceteras Missas defunctorum;

c) fieri potest, ex rationabili causa, etiam post Missas quae non sunt defunctorum.

B) De Missis defunctorum I classis

I. *De Missis defunctorum I classis in genere*

402. Missae defunctorum I classis sunt;

a) Missae in die Commemorationis omnium Fidelium defunctorum;

b) Missa exsequialis.

II. *De Missis in die Commemorationis omnium Fidelium defunctorum*

403. In die Commemorationis omnium Fidelium defunctorum, quilibet sacerdos tres Missas celebrare potest, ut in Missali hoc die.

404. In dicendis Missis huius diei, haec serventur:

a) qui unam dumtaxat Missam celebrat, primam adhibet; qui vero duas, primam et secundam;

b) qui Missam in cantu vel conventualem celebrat, primam adhibet, facta ei potestate anticipandae secundae et tertiae;

c) qui plures Missas in cantu celebrat, in diversis ecclesiis, semper primam adhibere debet;

d) si vero plures Missae, in eadem ecclesia, in cantu celebrantur, primum adhibeatur prima, deinde secunda et denique tertia.

III. *De Missa exsequiali*

405. Nomine Missae exsequialis intellegitur unica Missa pro defunctis, quae directe connectitur cum exsequiis alicuius defuncti.

Haec Missa, per se, celebranda est praesente cadavere; celebrari vero potest etiam, rationabilem ob causam, absente vel iam sepulto.

406. Missa exsequialis prohibetur:

a) diebus sub nn.1, 2, 3, 4, 5 et 6 in tabella praecedentiae recensitis;

b) diebus festis de praecepto, inter festa sub n.11 in tabella praecedentiae comprehensis;

c) in anniversario Dedicationis et in festo Tituli ecclesiae, in qua funus peragitur;

d) in festo Patroni principalis oppidi vel civitatis;

e) in festo Tituli et Sancti Fundatoris Ordinis seu Congregationis, ad quam pertinet ecclesia in qua funus peragitur.

407. Si Officium alicuius festi, de quo n.406, iuxta rubricas, in alium diem accidentaliter transferendum sit, Missa exsequialis prohibetur die quo festum impeditur ac permittitur die in quem transfertur Officium; si vero solemnitas externa alicuius festi fit in dominica, Missa exsequialis prohibetur die quo fit solemnitas externa, non autem die festo.

408. Quoties Missa exsequialis prohibetur, vel. ob rationabilem causam, in ipso actu funeris celebrari nequit, transferri potest in proximiorem diem similiter non impeditum.

409. In Commemoratione omnium Fidelium defunctorum pro Missa exsequiali sumitur prima Missa diei cum orationibus pro respectivo defuncto in Missa exsequiali dicendis. Si vero prima Missa celebratur pro Officio diei, pro Missa exsequiali sumitur secunda, aut denique tertia.

C) De Missis defunctorum II classis

I. *De Missis defunctorum II classis in genere*

410. Missae defunctorum II classis sunt:

a) Missae pro die obitus;

b) Missa post acceptum mortis nuntium;

c) Missa in ultima defuncti sepultura.

411. Omnes Missae defunctorum II classis dicuntur ut in die obitus; permittuntur autem dummodo:

a) pro ipso defuncto applicentur;

b) non occurrat dies liturgicus I classis aut dominica quaevis.

Si Missa in die obitus dicitur ultra octiduum a die obitus seu sepulturae defuncti, in oratione et postcommunione omittitur adverbium *hodie*.

II. *De Missis pro die obitus*

412. Nomine «Missae pro die obitus» intelleguntur Missae quae pro aliquo defuncto celebrantur a die obitus usque ad diem sepulturae:

a) sive in oratorio privato ipsius defuncti, dummodo cadaver sit physice praesens in domo;

b) sive in ecclesia vel oratorio loci ubi defunctus obiit, sepelitur vel habuit domicilium;

c) sive in ecclesia vel oratorio in quo celebratur Missa exsequialis, etsi a funere defuncti seiuncta.

III. *De Missa post acceptum mortis nuntium*

413. Nomine «Missae post acceptum mortis nuntium» intellegitur unica Missa quae pro aliquo defuncto dici potest in qualibet ecclesia vel oratorio, opportuniore die post acceptum mortis nuntium.

IV. *De Missa in ultima defuncti sepultura*

414. Nomine Missae in ultima defuncti sepultura intellegitur unica Missa, quae dici potest in ecclesia vel oratorio illius loci, ubi corpus defuncti iam humatum ad definitivam sepulturam defertur, eo ipso die eiusdem definitivae sepulturae.

D) De Missis defunctorum III classis

I. *De Missis defunctorum III classis in genere*

415. Missae defunctorum III classis sunt:
a) Missa in die III, VII et XXX ab obitu vel sepultura defuncti;
b) Missa «in anniversario»;
c) Missae defunctorum in ecclesiis et sacellis coemeterii;
d) Missae defunctorum intra octiduum Commemorationis omnium Fidelium defunctorum.

416. Missae defunctorum III classis prohibentur diebus liturgicis I et II classis; et adhibetur formula quae infra pro singulis Missis indicatur, nisi iuxta n.394 prima Missa ex iis quae habentur in Commemoratione omnium Fidelium defunctorum sumenda sit.

II. *De Missa in die III, VII et XXX ab obitu vel sepultura*

417. In die III, VII et XXX ab obitu vel sepultura defuncti computando, in qualibet ecclesia vel oratorio dici potest pro ipso defuncto *unica* Missa ut in die obitus, adhibitis orationibus propriis, quae in fine huius Missae inveniuntur.

Quoties haec Missa a rubricis impeditur, transferri potest in proximiorem diem similiter non impeditum.

Huiusmodi Missae plures esse possunt diebus quibus Missae defunctorum IV classis permittuntur.

III. *De Missa «in anniversario»*

418. Anniversarium *stricte sumptum* intellegitur annuus recursus diei obitus aut sepulturae alicuius defuncti; *late sumptum* vero intellegitur aut anniversarium ex fundatione extra diem obitus vel sepulturae semel quolibet anno celebrandum, aut celebratio quae pro omnibus defunctis alicuius coetus, item semel quolibet anno, habetur, die aut ex fundatione vel consuetudine coetus statuto aut a coetu vel sacerdote celebrante statuendo.

419. His diebus, in qualibet ecclesia vel oratorio, permittitur *una* Missa quae dicenda est ut in anniversario; et quoties a rubricis prohibetur, transferri potest in proximiorem diem similiter non impeditum.

Huiusmodi Missae plures esse possunt diebus quibus Missae defunctorum IV classis permittuntur.

IV. *De Missis in ecclesiis et sacellis coemeterii*

420. Nomine ecclesiae vel sacelli coemeterii intellegitur:
a) ecclesia vel oratorium publicum principale coemeterii, in quo actu cadavera sepeliuntur, dummodo huiusmodi ecclesia vel oratorium adnexum non habeat onus chorale aut curam animarum;

b) sacellum alicuius particularis sepulcreti rite erecti intra fines coemeterii.

421. Missae quae his locis celebrantur, dummodo pro defunctis applicentur, dici possunt de requie, adhibita «Missa quotidiana» cum oratione convenienti.

V. *De Missis defunctorum intra octiduum Commemorationis omnium Fidelium defunctorum*

422. Intra octiduum a die Commemorationis omnium Fidelium defunctorum inclusive computandum, omnes Missae, quae applicantur pro omnibus vel quibusdam defunctis, dici possunt de requie, adhibita Missa «quotidiana» cum oratione convenienti.

E) De Missis defunctorum IV classis, seu «quotidianis»

423. Missae defunctorum IV classis sunt aliae Missae defunctorum «quotidianae», quae celebrari possunt, loco Missae Officio diei respondentis, in feriis IV classis tantum, extra tempus natalicium.

Maxime convenit ut hae Missae defunctorum IV classis tunc tantum dicantur cum revera pro defunctis, aut in genere aut certo designatis, applicantur.

Caput VIII

DE DIVERSIS MISSAE PARTIBUS

A) De psalmo «Iudica me, Deus», confessione et altaris incensatione

424. Psalmus *Iudica me, Deus* cum sua antiphona, et confessio cum absolutione dicuntur, ante gradus altaris, in qualibet Missa sive in cantu sive lecta; omittuntur autem una cum sequentibus versibus et orationibus *Aufer a nobis* et *Oramus te, Domine*, in:

a) Missa festi Purificationis B. Mariae Virg., quae sequitur benedictionem et processionem candelarum;

b) Missa feriae IV cinerum, quae dicitur post benedictionem et impositionem cinerum;

c) Missa dominicae II Passionis seu in palmis, quae sequitur benedictionem et processionem ramorum;

d) Missa Vigiliae paschalis;

e) Missa Rogationum, quae sequitur processionem Litaniarum tam maiorum quam minorum;

f) certis Missis, quae sequuntur quasdam consecrationes, ex rubricis Pontificalis romani.

425. Psalmus *Iudica me, Deus* omittitur:

a) in Missis de Tempore, a dominica I Passionis usque ad feriam V in Cena Domini;

b) in Missis defunctorum.

426. Incensationes quae in Missa solemni fieri debent, fieri possunt etiam in omnibus Missis cantatis.

B) De antiphona ad Introitum, et «Kyrie, eleison»

427. Ad Introitum dicitur antiphona cum versu psalmi et *Gloria Patri*; atque, his expletis, repetitur antiphona.

Deest vero antiphona ad Introitum cum psalmo et *Gloria Patri* in Missa Vigiliae paschalis.

428. *Gloria Patri* ad Introitum omittitur in Missis de Tempore, a dominica I Passionis usque ad feriam V in Cena Domini, et in Missis defunctorum.

429. Tempore paschali antiphonae ad Introitum duplex additur *alleluia*, nisi iam habeatur. E contra, in qualibet antiphona ad Introitum, *Alleluia* omittitur quoties Missa dicitur extra tempus paschale, nisi in quibusdam Missis aliter indicetur.

430. *Kyrie, eleison* dicitur novies post repetitam antiphonam ad Introitum, id est ter *Kyrie, eleison*, ter *Christe, eleison*, et ter *Kyrie, eleison*.

C) De hymno «Gloria in excelsis»

431. Hymnus *Gloria in excelsis* dicitur:

a) in Missis quae respondent Officio diei, quotiescumque ad Matutinum dictus est hymnus *Te Deum;*

b) in Missis festivis de quibus n.302;

c) in Missis feriae V in Cena Domini, et in Missa Vigiliae paschalis;

d) in Missis votivis I, II et III classis, nisi adhibeatur color violaceus paramentorum;

e) in Missis votivis IV classis de Angelis, quocumque die, et de B. Maria Virg. quae in sabbato celebrantur.

432. Hymnus *Gloria in excelsis* omittitur:

a) in Missis quae respondent Officio diei, quando ad Matutinum omittitur hymnus *Te Deum;*

b) in omnibus Missis in quibus adhibetur color violaceus paramentorum;

c) in Missis votivis IV classis, iis exceptis de quibus n.431 *e;*

d) in Missis defunctorum.

D) De orationibus

I. *De orationibus in genere*

433. Nomine orationum, in Missa, intellegi debent:

a) oratio Missae quae celebratur;

b) orationes Officii commemorati et alicuius commemorationis occurrentis;

c) aliae orationes a rubricis praescriptae (nn.447-453);

d) oratio ab Ordinario loci imperata (nn.454-460);

e) oratio votiva, quae certis diebus liturgicis dici potest ad libitum sacerdotis celebrantis (nn.461-465).

434 Numero orationum pro singulis diebus liturgicis statuto complectuntur tam oratio Missae et commemorationes quam aliae orationes sive a rubricis praescriptae sive ab Ordinario imperatae sive votivae. Proinde, post orationem Missae:

a) in diebus liturgicis I classis, in Missis votivis I classis, et in Missis in cantu non conventualibus, nulla alia admittitur oratio, praeter orationem sub unica conclusione dicendam et unam commemorationem privilegiatam, salvo praescripto n.333;

b) in dominicis II classis, nulla alia admittitur oratio, praeter commemorationem festi II classis, quae tamen omittitur si commemoratio privilegiata facienda sit;

c) in aliis diebus liturgicis II classis et in Missis votivis II classis una tantum alia admittitur oratio, scilicet aut una privilegata aut una ordinaria;

d) in diebus liturgicis III et IV classis et in Missis votivis III et IV classis duae tantum admittuntur orationes.

435. Quaelibet oratio, quae numerum pro singulis diebus liturgicis statutum superet, omittitur; profecto numerum ternarium orationum nullo praetextu excedere licet.

436. Oratio propria Missae semper dicitur sub sua conclusione, nisi ipsi alia oratio, sub eadem conclusione, iungenda sit, ut infra nn.444-445 dicetur.

437. Sub altera conclusione semper dicuntur:
a) commemorationes faciendae;
b) oratio ab Ordinario loci imperata;
c) oratio votiva.

438. Si duae orationes in prima aut in altera parte sint iisdem fere verbis compositae, oratio posterior:
a) si est de Tempore, mutatur in aliam de sequenti dominica vel feria;
b) si agitur de Sancto, mutatur in aliam de eodem vel simili Communi;
c) si agitur de oratione imperata, omittitur.

439. In orationibus Officii translati vel repositi non sunt mutanda verba *hanc* vel *hodiernam* vel *praesentem diem*, aut similia.

440. Quoties in Missali dicenda occurrunt verba *Flectamus genua*, *Levate*, in Missa solemni a diacono, in ceteris Missis a celebrante proferenda sunt; et post *Flectamus genua*, omnes, una cum celebrante, flexis genibus, per aliquod temporis spatium in silentio orant; dicto *Levate*, omnes surgunt, et celebrans dicit orationem.

441. Ad qualitatem et numerum orationum in Missis defunctorum quod attinet, serventur ea quae n.398 tradita sunt.

II. *De orationibus in Missis cum pluribus lectionibus*

442. In Missis cum pluribus lectionibus (nn.467-468) commemorationes et aliae orationes ponuntur post orationem quae praecedit ultimam lectionem seu epistolam; et haec tantum oratio computatur ad numerum orationum definiendum.

443. Ad commemorandam feriam cuius Missa plures habet lectiones, sumitur prima oratio, scilicet ea quae dicta est in Laudibus.

III. *De orationibus sub unica conclusione cum oratione Missae dicendis*

444. Orationi Missae additur, sub unica conclusione, altera oratio, solummodo si agitur:
a) de oratione rituali (n.447);
b) de oratione Missae votivae I aut II classis impeditae (nn.330 *c*, 343 *c)*;
c) de alia oratione a rubricis expresse indicata aut concessa uti dicenda sub unica conclusione cum oratione Missae (nn.110, 350, 449, 451, 453).

445. Sub unica conclusione cum oratione Missae una tantum dici potest alia oratio.

Si vero plures orationes, iuxta rubricas, sub unica conclusione cum oratione Missae essent dicendae, una tantum retinetur, secundum ordinem supra, n.444, descriptum; reliquae omittuntur.

446. Oratio dicenda sub unica conclusione cum oratione Missae una cum illa computatur; et dicenda est etiam in Missis in cantu.

IV. *De orationibus ritualibus*

447. Nomine «orationis ritualis» intellegitur oratio dicenda in Missa quae cum sequentibus benedictionibus vel consecrationibus connectitur:
a) consecratione Episcopi,
b) collatione sacrorum Ordinum,
c) benedictione Abbatis,

d) **benedictione Abbatissae,**
e) **benedictione et consecratione Virginum,**
f) **benedictione coemeterii,**
g) **reconciliatione ecclesiae,**
h) **reconciliatione coemeterii.**

Hae orationes, quae exstant inter Missas votivas ad diversa, semper addendae sunt, sub unica conclusione, orationi Missae.

448. **In Missis in quibus additur oratio ritualis, excluduntur omnes aliae orationes, praeter commemorationes privilegiatas.**

V. *De orationibus in die coronationis Summi Pontificis et in anniversariis Papae et Episcopi dioecesani*

449. **In die coronationis Summi Pontificis et in anniversario eiusdem, necnon in anniversario aut electionis aut consecrationis aut translationis Episcopi dioecesani (semel scilicet, die ab ipso Episcopo** eligendo), **in omnibus** Missis, **praeterquam defunctorum, additur, sub** unica **conclusione cum oratione Missae, oratio** pro **Papa aut pro Episcopo, modo ne occurrat dies liturgicus sub n. 1, 2, 3 et 8 in tabella** praecedentiae **recensitus (cf.** n. 363).

450. Quoties impeditur, **oratio pro Papa aut** pro **Episcopo** transfertur **in** proximiorem **diem similiter non** impeditum, eodem **modo ac transfertur** Missa **conventualis pro iisdem anniversariis, in ecclesiis cathedralibus et collegiatis (n.364).**

VI. *De oratione pro seipso sacerdote in anniversario propriae Ordinationis sacerdotalis*

451. In anniversario propriae Ordinationis sacerdotalis, quilibet sacerdos orationi Missae, sub unica conclusione, orationem pro seipso addere potest, modo ne occurrat dies liturgicus sub nn. 1, 2, 3 et 8 in tabella praecedentiae recensitus.

452. Quoties impeditur, oratio pro seipso sacerdote transferri potest in proximiorem diem similiter non impeditum.

VII. *De oratione «Pro Fidei propagatione»*

453. Paenultima dominica mensis octobris, aut alia ab Ordinario loci statuta «pro Missionibus», in omnibus Missis, orationi Missae additur, sub unica conclusione, oratio pro Fidei propagatione, exceptis diebus sub nn. 1, 2, 3 et 8 in tabella praecedentiae recensitis.

VIII. *De oratione imperata*

454. Nomine orationis imperatae intelligitur oratio, quam Ordinarius loci imperare potest, occurrente gravi et publica necessitate aut calamitate.

455. Tamquam imperata, ab Ordinario loci praescribi potest quaelibet oratio e Missis, quae tamquam votivae celebrari permittuntur, aut ex orationibus ad diversa, aut ex Missis et orationibus pro defunctis.

456. Maxime convenit ut Ordinarius loci orationem imperatam non modo stabili imponat, sed tantum ex causa revera gravi et per spatium quod tempus verae necessitatis non excedat.

457. Oratio imperata:

a) una tantum esse potest;
b) dici debet ab omnibus sacerdotibus Sacrum facientibus in ecclesiis et oratoriis, etiam exemptis, dioecesis;
c) numquam dicitur sub unica conclusione cum oratione Missae, sed post commemorationes privilegiatas;
d) prohibetur omnibus diebus liturgicis I et II classis, in Missis vo-

tivis I et II classis, in Missis in cantu et quoties commemorationes privilegiatae numerum pro singulis diebus liturgicis statum compleverint.

458. Oratio imperata pro defunctis dicitur tantum in feriis IV classis, et in Missis votivis aut defunctorum lectis IV classis.

459. In publica calamitate aut necessitate, natura sua per longius tempus persistente (v. gr., bello, pestilentia et similibus), Ordinarius loci imponere quidem potest orationem imperatam convenientem *pro toto tempore* infausti eventus; sed haec oratio:

a) dicitur tantummodo feriis secunda, quarta et sexta;

b) prohibetur iisdem diebus et in Missis de quibus supra, n.457 *d*.

460. Occurrente urgentiore, gravi et publica necessitate aut calamitate, nec tempus suppetat adeundi Ordinarium loci, parochus, intra fines suae paroeciae, etiam pro ecclesiis et oratoriis exemptis, statuere potest orationem convenientem dicendam per tres dies continuos. Haec oratio iisdem diebus et in iisdem Missis prohibetur ac oratio ab Ordinario loci imperata (n.457 *d*); quae, si dicenda esset, omittitur.

IX. *De oratione votiva*

461. Quilibet sacerdos addere potest unam orationem ad libitum in omnibus Missis lectis non conventualibus diebus liturgicis IV classis.

462. Oratio votiva eligi potest aut ex Missis, quae tamquam votivae celebrari permittuntur, aut ex orationibus ad diversa, aut ex Missis et orationibus pro defunctis.

463. Haec oratio ponitur ultimo loco, post alias orationes, non autem excedere debet numerum ternarium orationum.

464. Oratio votiva pro defunctis addi potest in Missis lectis non conventualibus defunctorum IV classis.

465. In oratione *A cunctis*, nominari potest sive Titularis propriae ecclesiae, sive quilibet Patronus principalis, sive Fundator aut Titulus Ordinis seu Congregationis. Ceterum serventur rubricae quae, pro hac oratione, in Missali inveniuntur.

E) De lectionibus et aliis usque ad Evangelium

466. Post orationes dicitur Epistola; qua finita, respondetur *Deo gratias*.

467. Epistolae praemittitur una lectio:

a) in feriis IV Quatuor Temporum;

b) in feria IV hebdomadae IV Quadragesimae;

c) in feria IV Hebdomadae sanctae.

In fine huius lectionis respondetur *Deo gratias*.

468. Quinque lectiones praemittuntur epistolae in sabbatis Quatuor Temporum; et in fine cuiusque lectionis, praeter quam post lectionem Danielis prophetae, respondetur *Deo gratias*.

In Missis conventualibus, et in Missis in quibus sacri Ordines conferuntur, semper dici debent omnes lectiones cum suis orationibus et versibus; in ceteris Missis, sive in cantu sive lectis, dici potest tantum prima oratio, quae respondet Officio, cum *Flectamus genua*, si dicendum est, et prima lectio cum suis versibus, deinde, dictis more solito *Dominus vobiscum*, *Et cum spiritu tuo* et *Oremus*, secunda oratio sine *Flectamus genua*, quam sequuntur aliae commemorationes forte occurrentes, et, omissis sequentibus lectionibus cum suis versibus et orationibus, statim subiungitur ultima lectio seu epistola cum sequenti tractu et, sabbato post Pentecosten, cum sequentia.

469. Post Epistolam, dicitur graduale, *Alleluia* cum suis versibus, aut tractus, prout in Missali suo loco indicatur.

470. Sequentia dicitur ante ultimum *Alleluia* vel post tractum. Omittitur in Missis votivis. Ad sequentiam *Dies irae* quod attinet, serventur normae n.399 traditae.

471. In principio Evangelii dicitur *Dominus vobiscum*, cui respondetur *Et cum spiritu tuo;* deinde: *Sequentia* (vel *Initium) sancti Evangelii secundum N.*, cui respondetur *Gloria tibi, Domine;* et in fine respondetur *Laus tibi, Christe.*

472. In Hebdomada sancta, ante lectionem historiae Passionis Domini non dicitur *Dominus vobiscum*, neque *Sequentia sancti Evangelii, Gloria tibi, Domine*, sed *Passio Domini nostri Iesu Christi secundum N.*, et in fine non respondetur *Laus tibi, Christe.*

473. In Missis in cantu, ea omnia, quae diaconus vel subdiaconus aut lector, vi proprii officii cantant vel legunt, a celebrante omittuntur.

474. Post Evangelium, praesertim in dominicis et diebus festis de praecepto, habeatur, iuxta opportunitatem, brevis homilia ad populum.

Homilia vero, si fiat ab alio sacerdote ac celebrante, non superimponatur Missae celebrationi impediendo fidelium participationem; proinde, hoc in casu, Missae celebratio suspendatur, et tantummodo expleta homilia resumatur.

F) De symbolo

475. Post Evangelium aut homiliam, dicitur symbolum:

a) in qualibet dominica, etsi eius Officium alicui festo locum cedat, vel Missa votiva II classis celebretur;

b) in festis I classis et in Missis votivis I classis;

c) in festis II classis Domini et B. Mariae Virg.;

d) per octavas Nativitatis Domini, Paschatis et Pentecostes, etiam in festis occurrentibus et in Missis votivis;

e) in festis nataliciis Apostolorum et Evangelistarum, necnon in festis Cathedrae S. Petri et S. Barnabae Ap.

476. Non dicitur symbolum:

a) in Missis sive Chrismatis sive in Cena Domini, feria V Hebdomadae sanctae, et in Missa Vigiliae paschalis;

b) in festis II classis, iis exceptis quae supra, n.475 *c* et *e*, recensentur;

c) in Missis votivis II classis;

d) in Missis festivis et votivis III et IV classis;

e) ratione alicuius commemorationis in Missa occurrentis;

f) in Missis defunctorum.

G) De antiphona ad Offertoriun et de orationibus secretis

477. Post symbolum vel, si non est dicendum, post Evangelium aut homiliam, dicitur *Dominus vobiscum* cui respondetur *Et cum spiritu tuo*, et *Oremus;* deinde antiphona ad Offertorium, quae deest tantum in Missa Vigiliae paschalis.

478. Tempore paschali, antiphonae ad Offertorium additur *Alleluia*, nisi iam habeatur. Retinetur vero *Alleluia*, quod aliquando invenitur in fine antiphonae ad Offertorium, extra tempus paschale, praeter quam a Septuagesima ad Pascha.

479. Oblatio hostiae et calicis, et quae sequuntur, fiunt ut in Ordine Missae.

480. Oratio «secreta» dicitur secreto, absque *Dominus vobiscum* et *Oremus*. Tot vero dicuntur orationes secretae, quot dictae sunt orationes in initio Missae. Dicuntur eodem ordine et concluduntur ac aliae orationes.

481. Conclusio ultimae orationis secretae dicitur secreto usque ad verba *Per omnia saecula saeculorum*, quae clara voce proferuntur.

H) De praefatione

482. Praefatio dicitur quae cuique Missae propria est; qua deficiente, dicitur praefatio de Tempore, secus communis.

483. Nulla commemoratio, in Missa occurrens, praefationem propriam inducit.

484. *Praefatio de Nativitate Domini* dicitur:

a) tamquam *propria* in Missis de Nativitate Domini et de eiusdem octava, necnon in festo Purificationis B. Mariae Virg.;

b) tamquam *de Tempore*, infra octavam Nativitatis Domini, etiam in Missis quae secus praefationem propriam haberent, exceptis iis Missis quae praefationem propriam de divinis mysteriis vel Personis habent; et a die 2 ad 5 ianuarii.

485. *Praefatio de Epiphania Domini* dicitur:

a) tamquam *propria* in Missis de festo Epiphaniae et de Commemoratione Baptismatis D. N. Iesu Christi;

b) tamquam *de Tempore* diebus a 7 ad 13 ianuarii.

486. *Praefatio de Quadragesima* dicitur:

a) tamquam *propria* in Missis de Tempore a feria IV cinerum usque ad sabbatum ante dominicam I Passionis;

b) tamquam *de Tempore* in ceteris Missis quae celebrantur eodem tempore, et praefatione propria carent.

487. *Praefatio de sancta Cruce* dicitur:

a) tamquam *propria* in Missis de Tempore a dominica I Passionis usque ad feriam V in Cena Domini; in Missis tam festivis quam votivis de sancta Cruce, de Passione Domini et instrumentis Passionis Domini, de pretiosissimo Sanguine D. N. Iesu Christi, de Ssmo Redemptore;

b) tamquam *de Tempore* in omnibus Missis a dominica I Passionis usque ad feriam IV Hebdomadae Sanctae, quae praefatione propria carent.

488. *Praefatio de Missa Chrismatis* dicitur feria V in Cena Domini, in sua Missa.

489. *Praefatio paschalis* dicitur:

a) tamquam *propria* in Missis de Tempore a Missa Vigiliae paschalis usque ad vigiliam Ascensionis Domini;

b) tamquam *de Tempore* in ceteris Missis quae celebrantur eodem tempore, et praefatione propria carent.

490. *Praefatio de Ascensione Domini* dicitur:

a) tamquam *propria* in festo Ascensionis Domini;

b) tamquam *de Tempore* in omnibus Missis a feria VI post Ascensionem usque ad feriam VI ante vigiliam Pentecostes, quae praefatione propria carent.

491. *Praefatio de Ssmo Corde Iesu* dicitur in Missis festivis et votivis de Ssmo Corde Iesu.

492. *Praefatio de D. N. Iesu Christo Rege* dicitur in Missis festivis et votivis de D. N. Iesu Christo Rege.

493. *Praefatio de Spiritu Sancto* dicitur:

a) tamquam *propria* in Missis de Tempore a vigilia Pentecostes usque ad subsequens sabbatum; et in Missis festivis et votivis de Spiritu Sancto;

b) tamquam *de Tempore* in ceteris Missis quae celebrantur eodem tempore, et praefatione propria carent.

494. *Praefatio de Ssma Trinitate* dicitur:

a) tamquam *propria*, in Missis de festo et votivis Ssmae Trinitatis;

b) tamquam *de Tempore* in dominicis Adventus, et in omnibus dominicis II classis, extra tempus natalicium et paschale.

495. *Praefatio de Beata Maria Virgine* dicitur in Missis festivis et votivis Beatae Mariae Virginis, praeterquam in festo Purificationis B. Mariae Virg.

496. *Praefatio de S. Ioseph* dicitur in Missis festivis et votivis S. Ioseph.

497. *Praefatio de Apostolis* dicitur in Missis festivis et votivis Apostolorum et Evangelistarum.

498. *Praefatio communis* dicitur in Missis quae praefatione propria carent, nec sumere debent praefationem de Tempore.

499. *Praefatio defunctorum* dicitur in Missis defunctorum.

I) De Canone Missae et aliis usque ad postcommunionem

500. Post praefationem et *Sanctus* dicitur Canon Missae secreto, ut in Ordine Missae.

501. Quoties infra actionem *Communicantes, Hanc igitur* et *Qui pridie* variari contingit, suo loco in propriis Missis adnotatur.

Infra octavas Nativitatis Domini, Paschatis et Pentecostes *Communicantes* et *Hanc igitur* propria dicuntur quoque in Missis quae non sunt de octava, etiamsi praefatione propria gaudeant.

502. Tempus proprium sanctae Communionis fidelibus distribuendae est infra Missam, post Communionem sacerdotis celebrantis, qui ipsemet eam petentibus distribuat, nisi propter grandem communicantium numerum conveniat, ut ab alio vel aliis sacerdotibus adiuvetur.

Dedecet vero omnino, ut in eodem altari, in quo actu Missa celebratur, ab alio sacerdote sancta Communio distribuatur, extra tempus Communionis proprium.

Ex rationabili porro causa permittitur quoque, sanctam Communionem distribuere, immediate ante vel post Missam, imo etiam, extra Missam, quibus in casibus adhibetur forma in Rituali Romano praescripta, tit. V cap. II nn. 1-10.

503. Quoties sancta Communio infra Missam distribuitur, celebrans, sumpto sacratissimo Sanguine, omissis confessione et absolutione, dictis tamen *Ecce Agnus Dei* et ter *Domine, non sum dignus*, immediate ad distributionem sanctae Eucharistiae procedit.

504. Expleto Canone et omnibus aliis usque ad Communionem, dicitur antiphona ad Communionem, cuius in fine, tempore paschali, additur *Alleluia*, nisi iam habeatur; retinetur vero *Alleluia*, quod aliquando invenitur in fine huius antiphonae, extra tempus paschale, praeter quam a Septuagesima ad Pascha.

505. Orationes post Communionem dicuntur eodem numero, modo et ordine ac orationes in principio Missae.

506. In Missis de feriis Quadragesimae et Passionis, excepto Triduo sacro, expleta ultima oratione post Communionem, additur *Oratio super populum*, quae dicitur semper sub sua conclusione, et cui praemittitur *Oremus. Humiliate capita vestra Deo.* Haec oratio dicenda est etiam cum tres orationes post Communionem iam praecesserint.

L) De conclusione Missae

507. In fine Missae dicitur *Ite, missa est*, cui respondetur *Deo gratias*. Attamen:

a) in Missa vespertina in Cena Domini quam sequitur solemnis repositio Ssmi Sacramenti, et in aliis Missis quas sequitur aliqua processio, dicitur *Benedicamus Domino*, cui respondetur *Deo gratias;*

b) infra octavam Paschatis, in Missis de Tempore, ad *Ite, missa est* et ad sequens *Deo gratias* duplex additur *Alleluia;*

c) in Missis defunctorum dicitur *Requiescant in pace*, cui respondetur *Amen.*

508. Dicto *Placeat*, datur benedictio, quae omittitur tantum cum dictum est *Benedicamus Domino* aut *Requiescant in pace.*

509. Pro ultimo Evangelio, in quavis Missa, regulariter sumitur initium Evangelii secundum Ioannem.

Attamen in dominica II Passionis seu in palmis, in omnibus Missis quae non sequuntur benedictionem et processionem ramorum dicitur ultimum Evangelium proprium.

510. Ultimum Evangelium penitus omittitur:

a) in Missis in quibus dictum est *Benedicamus Domino*, iuxta n. 507 *a;*

b) in festo Nativitatis Domini, ad tertiam Missam;

c) in dominica II Passionis seu in palmis, in Missa quae sequitur benedictionem et processionem ramorum;

d) in Missa Vigiliae paschalis;

e) in Missis defunctorum, cum sequitur absolutio super tumulum;

f) in certis Missis, quae sequuntur quasdam consecrationes, ex rubricis Pontificalis romani.

Caput IX

DE HIS QUAE CLARA VOCE AUT SECRETO DICENDA SUNT IN MISSA

511. *In Missa lecta*, dicuntur clara voce:

a) verba *In nomine Patris*, etc.; psalmus *Iudica me, Deus*, cum sua antiphona; confessio et ea quae sequuntur usque ad *Oremus* inclusive; orationes vero *Aufer a nobis* et *Oramus te, Domine* dicuntur secreto;

b) antiphona ad Introitum cum suo versu et *Gloria Patri*, necnon *Kyrie eleison;*

c) hymnus *Gloria in excelsis;*

d) *Dominus vobiscum, Oremus, Flectamus genua-Levante*, orationes;

e) lectiones, epistola, graduale, tractus, *Alleluia* cum suo versu, sequentia et Evangelium;

f) symbolum;

g) *Dominus vobiscum, Oremus* et antiphona ad Offertorium, necnon verba *Orate, fratres;*

h) praefatio et *Sanctus-Benedictus;*

i) verba *Nobis quoque peccatoribus;* oratio dominica cum sua praefatione; *Per omnia saecula saeculorum* et *Pax Domini sit semper vobiscum; Agnus Dei*, etc.; verba *Domine, non sum dignus* ante Communionem sacerdotis celebrantis; formulae ad Communionem fidelium; antiphona ad Communionem; *Dominus vobiscum* et postcommuniones; necnon verba *Humiliate capita vestra Deo* et oratio super populum;

l) *Ite, missa est* vel *Benedicamus Domino* aut *Requiescant in pace;* benedictio et ultimum Evangelium.

Cetera dicuntur secreto.

512. Sacerdos autem maxime curare debet ut ea quae clara voce dicenda sunt, distincte et apposite proferat, non admodum festinanter, ut advertere possit quae legit, nec nimis morose, ne audientes taedio afficiat; neque etiam voce nimis elata, si in altari secundario celebrat, ne perturbet alios, qui fortasse in eadem ecclesia tunc temporis celebrant; neque tam submissa, ut a circumstantibus audiri non possit. Quae vero secreto dicenda

sunt, ita pronuntiet, ut ipsemet se audiat, et a circumstantibus non audiatur.

513. *In Missa solemni*, celebrans:

a) *dicit in cantu: Dominus vobiscum*, quoties occurrit, praeter quam in versibus post confessionem; orationes; *Oremus* ante antiphonam ad Offertorium, *Per omnia saecula saeculorum* cum praefatione; *Per omnia saecula saeculorum* cum *Pater noster* et sua praefatione; *Per omnia saecula saeculorum* cum *Pax Domini;*

b) *incipit in cantu: Gloria* et *Credo*, quando sunt dicenda;

c) *dicit clara voce* formulas ad Communionem fidelium et verba benedictionis in fine Missae;

d) *dicit voce convenienti* partes quibus ministri sacri respondere debent;

e) *dicit secreto* alia quae in Missa lecta dicuntur clara voce;

f) *omittit* ea quae a ministris sacris vel a lectore proferuntur.

514. *In Missis cantatis*, scilicet sine ministris sacris, celebrans tenetur servare ea quae numero praecedenti dicta sunt, et insuper tenetur partes ministris sacris proprias cantu proferre. Epistola a lectore cani potest. Quod si non cantetur a lectore, satius erit quod legatur sine cantu ab ipso celebrante, qui tamen potest epistolam more solito cantare.

515. *Tonus solemnis*, in cantu orationum, praefationis et orationis dominicae, adhibetur:

a) in dominicis;

b) in Missis festivis et in Missa de Officio S. Mariae in sabbato;

c) in vigiliis I classis;

d) feria V in Cena Domini et in Missa Vigiliae paschalis;

e) per octavas;

f) in Missis votivis I, II et III classis.

516. *Tonus ferialis* vero adhibetur:

a) in feriis;

b) in vigiliis II et III classis;

c) in Missis votivis IV classis;

d) in Missis defunctorum.

CAPUT X

DE ORDINE GENUFLECTENDI, SEDENDI ET STANDI IN MISSA

517. *In Missa lecta*, sacerdos celebrans genuflectit:

a) quoties aut in Ritu servando in celebratione Missae, aut in Ordine Missae, aut in Proprio cuiusque Missae, adnotatur ipsum genuflectere debere;

b) quando Sacramentum in altari discoopertum apparet, quoties ad medium altaris accedit vel e medio discedit.

518. *In Missis in cantu*, sacerdos celebrans genuflectit:

a) quoties ipsi genuflectendum est in Missa lecta. Sed ad verba quae ab aliis cantanda sunt, non genuflectit dum ipse illa verba legit, sed dum aut a ministris aut a choro, iuxta rubricas, cantu proferuntur;

b) ad verba autem *Et incarnatus est*, in symbolo, sacerdos celebrans semper genuflectit, cum haec verba recitat; cum vero cantantur, si non sedet, iterum genua flectit; si autem sedet, non genuflectit, sed caput tantum profunde inclinat apertum, praeter quam in tribus Missis Nativitatis Domini et in Missa Annuntiationis B. Mariae Virg. in quibus, dum haec verba cantantur, omnes genua flectunt.

519. *Ministri*, in Missis in cantu, semper genuflectunt cum sacerdote celebrante, praeterquam subdiaconus tenens librum ad Evangelium, et acolythi tenentes candelabra, qui tunc non genuflectunt. Et cum diaconus

cantat illa verba, ad quae est genuflectendum, ipse versus librum, celebrans et omnes alii versus altare genuflectunt. Ad Consecrationem vero ministri utrumque genu flectunt.

520. In choro, qui non sunt Praelati genua flectunt ad confessionem cum suo psalmo et ad benedictionem celebrantis in fine Missae. Praelati autem et Canonici, ad benedictionem, caput profunde inclinant.

521. Insuper omnes, etiam Praelati, in choro genua flectunt:

a) ad Consecrationem;

b) ad Communionem fidelium;

c) in Missis feriarum Adventus, Quadragesimae et Passionis, Quatuor Temporum mensis septembris, vigiliarum II et III classis extra tempus paschale, et in Missis defunctorum: ad orationes ante epistolam, dicto *Dominus vobiscum;* ab expleto *Sanctus* usque ad *Pater noster* cum sua praefatione exclusive; et ad orationes post Communionem et super populum;

d) quoties cantantur a ministris vel a choro verba quae genuflexionem requirunt.

522. Item in choro omnes unum genu flectunt.

a) dum celebrans recitat verba symboli *Et incarnatus est*, etc.;

b) dum dicit verba ultimi Evangelii *Et Verbum caro factum est.*

523. In Missa solemni celebrans, medius inter diaconum et subdiaconum, sedere potest ad latus epistolae, iuxta altare, dum cantantur *Kyrie, eleison, Gloria in excelsis,* sequentia et *Credo;* alio tempore stat ad altare, vel genuflectit, ut supra. Haec valent quoque in Missa cantata.

524. In choro non sedent qui actu cantant, reliqui autem sedere possunt:

a) quando celebrans sedet;

b) dum cantantur lectiones et Epistola, graduale, tractus et *Alleluia* cum suo versu, et sequentia;

c) ab Offertorio usque ad incensationem chori vel, si chorus non incensatur, usque ad praefationem:

d) ab expleta Communione usque ad *Dominus vobiscum* ante postcommunionem.

Ad alia stant vel genuflectunt, ut supra.

Caput XI

DE PRAEPARATIONE ALTARIS AD MISSAM

525. Altare, in quo sacrosanctum Missae Sacrificium celebrandum est, debet esse totum lapideum, rite consecratum; vel saltem habere debet tabulam lapideam, seu petram sacram, item rite consecratam, quae tam ampla sit ut hostiam et maiorem partem calicis capiat; aut etiam, ex Indulto Apostolico, *antimensium*, rite benedictum.

526. Altare cooperiatur tribus tobaleis, rite benedictis, quarum una ita oblonga sit ut, ad latera, usque ad terram pertingat.

527. Super altare adsit in medio Crux satis magna cum Crucifixo, et candelabra quae iuxta qualitatem Missae requiruntur, cum candelis accensis, hinc et inde in utroque eius latere. Ponantur insuper sic dictae «tabellae secretarum», sed pro tempore Missae tantum; et, ad latus epistolae, cussinus, seu legile, Missali supponendum.

528. Ad latus epistolae, super mensa ad hoc praeparata, parentur ampullae vini et aquae cum pelvicula et manutergio, necnon parva campanula, et patina pro fidelium Communione.

529. Super altare nihil omnino ponatur, quod ad Missae sacrificium vel ipsius altaris ornatum non pertineat.

530. Usus accendendi cereum, prope altare, a Consecratione ad Communionem, ubi viget, servetur.

CALENDARIUM BREVIARII ET MISSALIS ROMANI

IANUARIUS

1	OCTAVA NATIVITATIS DOMINI	I cl.
2		
3		
4		
5	*Commemoratio S. Telesphori Papae et Mart.*	Comm.
6	IN EPIPHANIA DOMINI	I cl.
7		
8		
9		
10		
11	*Commemoratio S. Hygini Papae et Mart.*	Comm.
12		
13	IN COMMEMORATIONE BAPTISMATIS D. N. I. C.	II cl.
14	S. Hilarii Ep., Conf. et Eccl. Doct.	III cl.
	Commemoratio S. Felicis Presb. et Mart.	
15	S. Pauli primi Eremitae, Conf.	III cl.
	Commemoratio S. Mauri Abb.	
16	S. Marcelli I Papae et Mart.	III cl.
17	S. Antonii Abb.	III cl.
18	*Commemoratio S. Priscae Virg. et Mart.*	Comm.
19	*Commemoratio Ss. Marii, Marthae, Audifacis et Abachum Mm.*	Comm.
	Commemoratio S. Canuti Regis, Mart.	
20	Ss. Fabiani Papae et Sebastiani Mm.	III cl.
21	S. Agnetis Virg. et Mart.	III cl.
22	Ss. Vincentii et Anastasii Mm.	III cl.
23	S. Raymundi de Peñafort Conf.	III cl.
	Commemoratio S. Emerentianae Virg. et Mart.	
24	S. Timothei Ep. et Mart.	III cl.
25	In Conversione S. Pauli Ap.	III cl.
	Commemoratio S. Petri Ap.	
26	S. Polycarpi Ep. et Mart.	III cl.
27	S. Ioannis Chrysostomi Ep., Conf. et Eccl. Doct.	III cl.
28	S. Petri Nolasci Conf.	III cl.
	Commemoratio S. Agnetis Virg. et Mart. secundo	
29	S. Francisci Salesii Ep., Conf. et Eccl. Doct.	III cl.
30	S. Martinae Virg. et Mart.	III cl.
31	S. Ioannis Bosco Conf.	III cl.
	Dominica inter octavam Nativitatis Domini et Epiphaniam, vel, ea deficiente, die 2 ianuarii:	
	SANCTISSIMI NOMINIS IESU	II cl.
	Dominica I post Epiphaniam: S. FAMILIAE, IESU, MARIAE, IOSEPH	II cl.

FEBRUARIUS

1	S. Ignatii Ep. et Mart.	III cl.
2	IN PURIFICATIONE B. MARIAE VIRG.	II cl.
3	*Commemoratio S. Blasii Ep. et Mart.*	Comm.
4	S. Andreae Corsini Ep. et Conf.	III cl.

5 S. Agathae Virg. et Mart. .... III cl.
6 S. Titi Ep. et Conf. .... III cl.
Commemoratio S. Dorotheae Virg. et Mart.
7 S. Romualdi Abb. .... III cl.
8 S. Ioannis de Matha Conf. .... III cl.
9 S. Cyrilli Ep. Alex., Conf. et Eccl. Doct. .... III cl.
Commemoratio S. Apolloniae Virg. et Mart.
10 S. Scholasticae Virg. .... III cl.
11 In Apparitione B. Mariae Virg. Immaculatae. .... III cl.
12 Ss. Septem Fundatorum Ordinis Servorum B. Mariae Virg., Confessorum. .... III cl.
13
14 *Commemoratio S. Valentini Presb. et Mart.* .... Comm.
15 *Commemoratio Ss. Faustini et Iovitae Mm.* .... Comm.
16
17
18 *Commemoratio S. Simeonis Ep. et Mart.* .... Comm.
19
20
21
22 CATHEDRA S. PETRI AP. .... II cl.
Commemoratio S. Pauli Ap.
23 S. Petri Damiani Ep., Conf. et Eccl. Doct. .... III cl.
24 S. MATTHIAE AP. .... II cl.
25
26
27 S. Gabrielis a Virg. Perdolente, Conf. .... III cl.
28

In anno bissextili mensis februarius est dierum 29, et festum S. Matthiae celebratur die 25 februarii ac festum S. Gabrielis a Virg. Perdolente die 28 februarii, et bis dicitur *Sexto Kalendas*, id est die 24 et die 25; et littera dominicalis, quae assumpta fuit in mense ianuario, mutetur in praecedentem: ut, si in ianuario littera dominicalis fuerit *A*, mutetur in praecedentem, quae est *g*, etc., et littera *f* bis servit, 24 et 25.

MARTIUS

1
2
3
4 S. Casimiri Conf. .... III cl.
Commemoratio S. Lucii I Papae et Mart.
5
6 Ss. Perpetuae et Felicitatis Mm. .... III cl.
7 S. Thomae de Aquino Conf. et Eccl. Doct. .... III cl.
8 S. Ioannis a Deo Conf. .... III cl.
9 S. Franciscae Romanae Vid. .... III cl.
10 Ss. Quadraginta Martyrum. .... III cl.
11
12 S. Gregorii I Papae, Conf. et Eccl. Doct. .... III cl.
13
14
15
16
17 S. Patricii Ep. et Conf. .... III cl.

18	S. Cyrilli Ep. Hierosolymitani, Conf. et Eccl. Doct.	III cl.
19	S. IOSEPH, SPONSI B. MARIAE VIRG., Conf. et Eccl. univ. Patroni	I cl.
20		
21	S. Benedicti Abb.	III cl.
22		
23		
24	S. Gabrielis Archang.	III cl.
25	IN ANNUNTIATIONE B. MARIAE VIRG.	I cl.
26		
27	S. Ioannis Damasceni Conf. et Eccl. Doct.	III cl.
28	S. Ioannis de Capistrano Conf.	III cl.
29		
30		
31		
	Feria VI post Dominicam I Passionis: *Commemoratio Septem Dolorum B. Mariae Virg.*	Comm.

APRILIS

1		
2	S. Francisci de Paula Conf.	III cl.
3		
4	S. Isidori Ep., Conf. et Eccl. Doct.	III cl.
5	S. Vincentii Ferrerii Conf.	III cl.
6		
7		
8		
9		
10		
11	S. Leonis I Papae, Conf. et Eccl. Doct.	III cl.
12		
13	S. Hermenegildi Mart.	III cl.
14	S. Iustini Mart.	III cl.
	Commemoratio Ss. Tiburtii, Valeriani et Maximi Mm.	
15		
16		
17	*Commemoratio S. Aniceti I Papae et Mart.*	Comm.
18		
19		
20		
21	S. Anselmi Ep., Conf. et Eccl. Doct.	III cl.
22	Ss. Soteris et Caii Pp. et Mm.	III cl.
23	*Commemoratio S. Georgii Mart.*	Comm.
24	S. Fidelis de Sigmaringa Mart.	III cl.
25	Litania maior	
	S. MARCI EVANGELISTAE	II cl.
26	Ss. Cleti et Marcellini Pp. et Mm.	III cl.
27	S. Petri Canisii Conf. et Eccl. Doct.	III cl.
28	S. Pauli a Cruce Conf.	III cl.
29	S. Petri Mart.	III cl.
30	S. Catharinae Senensis Virg.	III cl.

MAIUS

1	S. IOSEPH OPIFICIS, SPONSI B. MARIAE VIRG., Conf.	I cl.
2	S. Athanasii Ep., Conf. et Eccl. Doct.	III cl.

3	*Commemoratio Ss. Alexandri, Eventii et Theoduli Mm., ac S. Iuvenalis Ep. et Conf.*	Comm.
4	S. Monicae Vid.	III cl.
5	S. Pii V Papae et Conf.	III cl.
6		
7	S. Stanislai Ep. et Mart.	III cl.
8		
9	S. Gregorii Nazianzeni Ep., Conf. et Eccl. Doct.	III cl.
10	S. Antonini Ep. et Conf.	III cl.
	Commemoratio Ss. Gordiani et Epimachi Mm.	
11	Ss. PHILIPPI ET IACOBI APP.	II cl.
12	Ss. Nerei, Achillei et Domitillae Virg., atque Pancratii, Mm.	III cl.
13	S. Roberti Bellarmino Ep., Conf. et Eccl. Doct.	III cl.
14	*Commemoratio S. Bonifatii Mart.*	Comm.
15	S. Ioannis Bapt. de la Salle Conf.	III cl.
16	S. Ubaldi Ep. et Conf.	III cl.
17	S. Paschalis Baylon Conf.	III cl.
18	S. Venantii Mart.	III cl.
19	S. Petri Caelestini Papae et Conf.	III cl.
	Commemoratio S. Pudentianae Virg.	
20	S. Bernardini Senensis Conf.	III cl.
21		
22		
23		
24		
25	S. Gregorii VII Papae et Conf.	III cl.
	Commemoratio S. Urbani I Papae et Mart.	
26	S. Philippi Nerii Conf.	III cl.
	Commemoratio S. Eleutherii Papae et Mart.	
27	S. Bedae Venerabilis Conf. et Eccl. Doct.	III cl.
	Commemoratio S. Ioannis I Papae et Mart.	
28	S. Augustini Ep. et Conf.	III cl.
29	S. Mariae Magdalenae de Pazzis Virg.	III cl.
30	*Commemoratio S. Felicis I Papae et Mart.*	Comm.
31	B. MARIAE VIRG. REGINAE	II cl.
	Commemoratio S. Petronillae Virg.	

IUNIUS

1	S. Angelae Mericiae Virg.	III cl.
2	*Commemoratio Ss. Marcellini, Petri atque Erasmi Ep., Mm.*	Comm.
3		
4	S. Francisci Caracciolo Conf.	III cl.
5	S. Bonifatii Ep. et Mart.	III cl.
6	S. Norberti Ep. et Conf.	III cl.
7		
8		
9	*Commemoratio Ss. Primi et Feliciani Mm.*	Comm.
10	S. Margaritae Reg., Vid.	III cl.
11	S. Barnabae Ap.	III cl.
12	S. Ioannis a S. Facundo Conf.	III cl.
	Commemoratio Ss. Basilidis, Cyrini, Naboris et Nazarii Mm.	
13	S. Antonii de Padua Conf. et Eccl. Doct.	III cl.
14	S. Basilii Magni Ep., Conf. et Eccl. Doct.	III cl.
15	*Commemoratio Ss. Viti, Modesti atque Crescentiae Mm.*	Comm
16		

17 **S. Gregorii Barbadici Ep. et Conf.** .... **III cl.**
18 **S. Ephraem Syri Diaconi, Conf. et Eccl. Doct.** .... **III cl.**
Commemoratio Ss. Marci et Marcelliani Mm.
19 **S. Iulianae de Falconeriis Virg.** .... **III cl.**
Commemoratio Ss. Gervasii et Protasii Mm. ....
20 ***Commemoratio S. Silverii Papae et Mart.*** .... **Comm.**
21 S. Aloisii Gonzagae Conf. .... III cl.
22 S. Paulini Ep. et Conf .... III cl.
23 Vigilia .... II cl.
24 IN NATIVITATE S. IOANNIS BAPTISTAE .... I cl.
25 S. Gulielmi Abb. .... III cl.
26 Ss. Ioannis et Pauli Mm. .... III cl.
27
28 Vigilia .... II cl.
29 SS. PETRI ET PAULI APP. .... I cl.
30 In Commemoratione S. Pauli Ap. .... III cl.
Commemoratio S. Petri Ap.

IULIUS

1 PRETIOSISSIMI SANGUINIS D. N. I. C. .... I cl.
2 IN VISITATIONE B. MARIAE VIRG. .... II cl.
Commemoratio Ss. Processi et Martiniani Mm.
3 S. Irenaei Ep. et Mart. .... III cl.
4
5 S. Antonii Mariae Zaccaria Conf. .... III cl.
6
7 Ss. Cyrilli et Methodii Epp. et Cc. .... III cl.
8 S. Elisabeth Reg., Vid. .... III cl.
9
10 Ss. Septem Fratrum Mm., ac Ss. Rufinae et Secundae Vv. et Mm. .... III cl.
11 *Commemoratio S. Pii I Papae et Mart.* .... Comm.
12 S. Ioannis Gualberti Abb. .... III cl.
Commemoratio Ss. Naboris et Felicis Mm. ....
13
14 S. Bonaventurae Ep., Conf. et Eccl. Doct. .... III cl.
15 S. Henrici Imperatoris, Conf. .... III cl.
16 *Commemoratio B. Mariae Virg. de Monte Carmelo* .... Comm.
17 *Commemoratio S. Alexii Conf.* .... Comm.
18 S. Camilli de Lellis Conf. .... III cl.
Commemoratio Ss. Symphorosae et septem eius filiorum Mm.
19 S. Vincentii a Paulo Conf. .... III cl.
20 S. Hieronymi Aemiliani Conf. .... III cl.
Commemoratio S. Margaritae Virg. et Mart.
21 S. Laurentii de Brundusio Conf. et Eccl. Doct. .... III cl.
Commemoratio S. Praxedis Virg.
22 S. Mariae Magdalenae Poenitentis .... III cl.
23 S. Apollinaris Ep. et Mart. .... III cl.
Commemoratio S. Liborii Ep. et Conf.
24 *Commemoratio S. Christinae Virg. et Mart.* .... Comm.
25 S. IACOBI AP. .... II cl.
Commemoratio S. Christophori Mart.
26 S. ANNAE MATRIS B. MARIAE VIRG. .... II cl.
27 *Commemoratio S. Pantaleonis Mart.* .... Comm.
28 Ss. Nazarii et Celsi Mm., Victoris I Papae et Mart., ac

	Innocentii I Papae et Conf.	III cl.
29	**S. Marthae Virg.**	III cl.
	Commemoratio Ss. Felicis, Simplicii, Faustini et Beatricis Mm.	
30	***Commemoratio Ss. Aabdon et Sennen Mm.***	Comm.
31	**S. Ignatii Conf.**	III cl.

AUGUSTUS

1	*Commemoratio Ss. Machabaeorum Mm.*	Comm.
2	S. Alfonsi Mariae de Ligorio Ep., Conf. et Eccl. Doct.	III cl.
	Commemoratio S. Stephani I Papae et Mart.	
3		
4	S. Dominici Conf.	III cl.
5	In Dedicatione S. Mariae ad Nives	III cl.
6	IN TRANSFIGURATIONE D. N. I. C.	II cl.
	Commemoratio Ss. Xysti II Papae, Felicissimi et Agapiti Mm.	
7	S. Caietani Conf.	III cl.
	Commemoratio S. Donati Ep. et Mart.	
8	S. Ioannis Mariae Vianney Conf.	III cl.
	Commemoratio Ss. Cyriaci, Largi et Smaragdi Mm.	
9	Vigilia	III cl.
	Commemoratio S. Romani Mart.	
10	S. LAURENTII MART.	II cl.
11	*Commemoratio Ss. Tiburtii et Susannae Virg., Mm.*	Comm.
12	S. Clarae Virg.	III cl.
13	*Commemoratio Ss. Hippolyti et Cassiani Mm.*	Comm.
14	Vigilia	II cl.
	Commemoratio S. Eusebii Conf.	
15	IN ASSUMPTIONE B. MARIAE VIRG.	I cl.
16	S. IOACHIM, PATRIS B. MARIAE VIRG., CONF.	II cl.
17	S. Hyacinthi Conf.	III cl.
18	*Commemoratio S. Agapiti Mart.*	Comm.
19	S. Ioannis Eudes Conf.	III cl.
20	S. Bernardi Abb., Conf. et Eccl. Doct.	III cl.
21	S. Ioannae Franciscae Frémiot de Chantal Vid.	III cl.
22	IMMACULATI CORDIS B. MARIAE VIRG.	II cl.
	Commemoratio Ss. Timothei et Soc. Mm.	
23	S. Philippi Benitii Conf.	III cl
24	S. BARTHOLOMAEI AP.	II cl
25	S. Ludovici Regis, Conf.	III cl
26	*Commemoratio S. Zephyrini Papae et Mart.*	Comm
27	S. Iosephi Calasanctii Conf.	III cl
28	S. Augustini Ep., Conf. et Eccl. Doct.	III cl
	Commemoratio S. Hermetis Mart.	
29	In Decollatione S. Ioannis Bapt.	III cl
	Commemoratio S. Sabinae Mart.	
30	S. Rosae Limanae Virg.	III cl
	Commemoratio Ss. Felicis et Adaucti Mm.	
31	S. Raymundi Nonnati Conf.	III cl

SEPTEMBER

1	*Commemoratio S. Aegidii Abb.*	Comm
	Commemoratio Ss. duodecim Fratrum Mm.	
2	S. Stephani Regis, Conf.	III c
3	S. Pii X Papae et Conf.	III c
4		

5	S. Laurentii Iustiniani Ep. et Conf.	III cl.
6		
7		
8	IN NATIVITATE B. MARIAE VIRG.	II cl.
	Commemoratio S. Hadriani Mart.	
9	*Commemoratio S. Gorgonii Mart.*	Comm.
10	S. Nicolai de Tolentino Conf.	III cl.
11	*Commemoratio Ss. Proti et Hyacinthi Mm.*	Comm.
12	Sanctissimi Nominis B. Mariae Virg.	III cl.
13		
14	IN EXALTATIONE S. CRUCIS	II cl.
15	SEPTEM DOLORUM B. MARIAE VIRG.	II cl.
	Commemoratio S. Nicomedis Mart.	
16	Ss. Cornelii Papae et Cypriani Ep., Mm.	III cl.
	Commemoratio Ss. Euphemiae Virg., Luciae et Geminiani Mm.	
17	*Commemoratio Impressionis Ss. Stigmatum S. Francisci Conf.*	Comm.
18	S. Iosephi de Cupertino Conf.	III cl.
19	Ss. Ianuarii Ep. et Sociorum Mm.	III cl.
20	*Commemoratio Ss. Eustachii et Sociorum, Mm.*	Comm.
21	S. MATTHAEI AP. ET EVANGELISTAE	II cl.
22	S. Thomae de Villanova Ep. et Conf.	III cl.
	Commemoratio Ss. Mauritii et Soc. Mm.	
23	S. Lini Papae et Mart.	III cl.
	Commemoratio S. Theclae Virg. et Mart.	
24	*Commemoratio B. Mariae Virg. de Mercede*	Comm.
25		
26	*Commemoratio Ss. Cypriani et Iustinae Virg., Mm.*	Comm.
27	Ss. Cosmae et Damiani Mm.	III cl.
28	S. Wenceslai Ducis, Mart.	III cl.
29	IN DEDICATIONE S. MICHAELIS ARCH.	I cl.
30	S. Hieronymi Presb., Conf. et Eccl. Doct.	III cl.

OCTOBER

1	*Commemoratio S. Remigii Ep. et Conf.*	Comm.
2	Ss. Angelorum Custodum	III cl.
3	S. Teresiae a Iesu Infante Virg.	III cl.
4	S. Francisci Conf.	III cl.
5	*Commemoratio Ss. Placidi et Sociorum Mm.*	Comm.
6	S. Brunonis Conf.	III cl.
7	B. MARIAE VIRG. A ROSARIO	II cl.
	Commemoratio S. Marci I Papae et Conf.	
8	S. Birgittae Vid.	III cl.
	Commemoratio Ss. Sergii, Bacchi, Marcelli et Apuleii Mm.	
9	S. Ioannis Leonardi Conf.	III cl.
	Commemoratio Ss. Dionysii Ep., Rustici et Eleutherii Mm.	
10	S. Francisci Borgiae Conf.	III cl.
11	MATERNITATIS B. MARIAE VIRG.	II cl.
12		
13	S. Eduardi Regis, Conf.	III cl.
14	S. Callisti Papae et Mart.	III cl.
15	S. Teresiae Virg.	III cl.
16	S. Hedwigis Vid.	III cl.
17	S. Margaritae Mariae Alacoque Virg.	III cl.
18	S. LUCAE EVANGELISTAE	II cl.
19	S. Petri de Alcantara Conf.	III cl.

20	**S. Ioannis Cantii Conf.**	III cl.
21	*Commemoratio S. Hilarionis Abb.*	Comm.
	Commemoratio Ss. Ursulae ac Soc. Vv. et Mm.	
22		
23	**S. Antonii Mariae Claret Ep. et Conf.**	III cl.
24	**S. Raphaëlis Archang.**	III cl.
25	*Commemoratio Ss. Chrysanthi et Dariae Mm.*	Comm.
26	*Commemoratio S. Evaristi Papae et Mart.*	Comm.
27		
28	Ss. SIMONIS ET IUDAE APP.	II cl.
29		
30		
31		
	Dominica ultima Octobris: D. N. IESU CHRISTI REGIS.	I cl.

NOVEMBER

1	OMNIUM SANCTORUM	I cl.
2	IN COMMEMORATIONE OMNIUM FIDELIUM DEFUNCTORUM	I cl.
3		
4	S. Caroli Ep. et Conf.	III cl.
	Commemoratio Ss. Vitalis et Agricolae Mm.	
5		
6		
7		
8	*Commemoratio Ss. Quatuor Coronatorum Mm.*	Comm.
9	IN DEDICATIONE ARCHIBASILICAE SSMI. SALVATORIS	II cl.
	Commemoratio S. Theodori Mart.	
10	S. Andreae Avellini Conf.	III cl.
	Commemoratio Ss. Tryphonis, Respicii et Nymphae Virg., Martyrum.	
11	S. Martini Ep. et Conf.	III cl.
	Commemoratio S. Mennae Mart.	
12	S. Martini I Papae et Mart.	III cl.
13	S. Didaci Conf.	III cl.
14	S. Iosaphat Ep. et Mart.	III cl.
15	S. Alberti Magni Ep., Conf. et Eccl. Doct.	III cl.
16	S. Gertrudis Virg.	III cl.
17	S. Gregorii Thaumaturgi Ep. et Conf.	III cl.
18	In Dedicatione Basilicarum Ss. Petri et Pauli App.	III cl.
19	S. Elisabeth Vid.	III cl.
	Commemoratio S. Pontiani Papae et Mart.	
20	S. Felicis de Valois Conf.	III cl.
21	In Praesentatione B. Mariae Virg.	III cl.
22	S. Caeciliae Virg. et Mart.	III cl.
23	S. Clementis I Papae et Mart.	III cl.
	Commemoratio S. Felicitatis Mart.	
24	S. Ioannis a Cruce Conf. et Eccl. Doct.	III cl.
	Commemoratio S. Chrysogoni Mart.	
25	S. Catharinae Virg. et Mart.	III cl.
26	S. Silvestri Abb.	III cl.
	Commemoratio S. Petri Alexandr. Ep. et Mart.	
27		
28		

29	*Commemoratio S. Saturnini Mart.*	Comm.
30	S. ANDREAE AP.	II cl.

DECEMBER

1		
2	S. Bibianae Virg. et Mart.	III cl.
3	S. Francisci Xaverii Conf.	III cl.
4	S. Petri Chrysologi Ep., Conf. et Eccl. Doct. *Commemoratio S. Barbarae Virg. et Mart.*	III cl.
5	*Commemoratio S. Sabbae Abb.*	Comm.
6	S. Nicolai Ep. et Conf.	III cl.
7	S. Ambrosii Ep., Conf. et Eccl. Doct.	III cl.
8	IN CONCEPTIONE IMMACULATA B. MARIAE VIRG.	I cl.
9		
10	*Commemoratio S. Melchiadis Papae et Mart.*	Comm.
11	S. Damasi I Papae et Conf.	III cl.
12		
13	S. Luciae Virg. et Mart.	III cl.
14		
15		
16	S. Eusebii Ep. et Mart.	III cl.
17		
18		
19		
20		
21	S. THOMAE AP.	II cl.
22		
23		
24	Vigilia	I cl
25	IN NATIVITATE DOMINI. In secunda Missa: *Commemoratio S. Anastasiae Mart.*	I cl. cum Octava
26	II dies infra octavam Nativitatis Domini. S. STEPHANI PROTOMART.	II cl.
27	III dies infra octavam Nativitatis Domini. S. IOANNIS AP. ET EVANGELISTAE	II cl.
28	IV dies infra octavam Nativiiatis Domini. Ss. INNOCENTIUM MARTYRUM	II cl.
29	DE V DIE INFRA OCTAVAM NATIVITATIS DOMINI. *Commemoratio S. Thomae Ep. et Mart.*	II cl.
30	DE VI DIE INFRA OCTAVAM NATIVITATIS DOMINI	II cl.
31	DE VII DIE INFRA OCTAVAM NATIVITATIS DOMINI. *Commemoratio S. Silvestri I Papae et Conf.*	II cl.

TABELLAE DIERUM LITURGICORUM

DOMINICAE

DOMINICAE I CLASSIS

Prima, secunda, tertia et quarta Adventus.
Prima, secunda, tertia et quarta Quadragesimae.
Prima et secunda Passionis.
Dominica Resurrectionis.
Dominica in albis.
Dominica Pentecostes.

DOMINICAE II CLASSIS

Omnes aliae dominicae, superius non nominatae.

FERIAE

FERIAE I CLASSIS

Feria IV cinerum.
Omnes feriae Hebdomadae Sanctae.

FERIAE II CLASSIS

Feriae Adventus a die 17 ad diem 23 decembris.
Feriae Quatuor Temporum Adventus, Quadragesimae et mensis septembris.

FERIAE III CLASSIS

Feriae Adventus usque ad diem 16 decembris inclusive, extra Quatuor Tempora.
Feriae Quadragesimae et Passionis, superius non nominatae.

FERIAE IV CLASSIS

Omnes aliae feriae, superius non nominatae.

VIGILIAE

VIGILIAE I CLASSIS

Vigilia Nativitatis Domini.
Vigilia Pentecostes.

VIGILIAE II CLASSIS

Vigilia Ascensionis Domini.
Vigilia Assumptionis B. Mariae Virg.
Vigilia Nativitatis S. Ioannis Bapt.
Vigilia Ss. Petri et Pauli App.

VIGILIA III CLASSIS

Vigilia S. Laurentii Mart.

OCTAVAE

OCTAVAE I CLASSIS

Octava Paschatis.
Octava Pentecostes.

OCTAVA II CLASSIS

Octava Nativitatis Domini.

FESTA I CLASSIS

IN CALENDARIO ECCLESIAE UNIVERSAE

Nativitas Domini.
Epiphania Domini.
Pascha Resurrectionis.
Ascensio Domini.
Pentecostes.
Festum Ssmae Trinitatis.
Festum Ssmi Corporis Christi.
Festum Ssmi Cordis Iesu.
Festum Pretiosissimi Sanguinis D. N. I. C.

Festum D. N. I. C. Regis.
Conceptio Immaculata B. **Mariae Virg.**
Annuntiatio B. Mariae Virg.
Assumptio B. Mariae Virg.
Festum S. **Ioseph, Sponsi** B. **Mariae Virg., Conf., Eccl. univ. Patroni.**
Festum S. Ioseph Opificis, **Sponsi B.** Mariae **Virg., Conf.**
Dedicatio S. Michaëlis Archangeli.
Nativitas S. Ioannis Baptistae.
Festum Ss. Petri et Pauli App.
Festum Omnium **Sanctorum.**

Alii dies liturgici I classis

Dies octavus Nativitatis Domini.
Commemoratio omnium Fidelium defunctorum.

IN CALENDARIIS PARTICULARIBUS

Festum Patroni principalis **nationis,** regionis **seu provinciae sive ecclesiasticae sive** civilis, dioecesis, oppidi vel **civitatis.**
Anniversarium Dedicationis ecclesiae **cathedralis.**
Festum Patroni principalis **loci seu oppidi vel civitatis.**
Anniversarium Dedicationis **ecclesiae propriae.**
Titulus ecclesiae propriae.
Festum Tituli Ordinis **seu** Congregationis.
Festum Fundatoris canonizati Ordinis **seu Congregationis.**
Festum Patroni principalis Ordinis seu Congregationis, et provinciae religiosae.
Alia festa I classis propria et indulta, mobilia aut fixa.

FESTA II CLASSIS

IN CALENDARIO ECCLESIAE UNIVERSAE

Festum Ssmi Nominis Iesu.
Festum S. Familiae Iesu, Mariae et Ioseph.
Commemoratio Baptismatis D. N. I. C.
Transfiguratio D. N. I. C.
Festum Exaltationis S. Crucis.
Dedicatio Archibasilicae Ssmi Salvatoris.
Purificatio B. Mariae Virg.
Festum B. Mariae Virg. Reginae.
Visitatio B. Mariae Virg.
Festum Immaculati Cordis B. Mariae Virg.
Nativitas B. Mariae Virg.
Festum septem dolorum B. Mariae Virg. mense septembri.
Festum B. Mariae Virg. a Rosario.
Festum Maternitatis B. Mariae Virg.
Festa natalicia Apostolorum et Evangelistarum, scilicet:
Festum S. Andreae (30 nov.).
Festum S. Thomae Ap. (21 dec.).
Festum S. Ioannis Ap. et Evangelistae (27 dec.).
Festum S. Matthiae Ap. (24 vel 25 febr.).
Festum S. Marci Evangelistae (25 apr.).
Festum Ss. Philippi et Iacobi App. (11 maii).
Festum S. Iacobi Ap. (25 iulii).
Festum S. Bartholomaei Ap. (24 aug.).
Festum S. Matthaei Ap. et Evangelistae (21 sept.)

Festum S. Lucae Evangelistae (18 oct.).
Festum Ss. Simonis et Iudae App. (28 oct.).
Festum S. Stephani Protomart.
Festum Ss. Innocentium Mm.
Festum Cathedrae S. Petri Ap. (22 febr.).
Festum S. Annae, Matris B. Mariae Virg.
Festum S. Laurentii Mart.
Festum S. Ioachim, Patris B. Mariae Virg.

In calendariis particularibus

Festum Patroni secundarii nationis, regionis seu provinciae sive ecclesiasticae sive civilis, dioecesis, civitatis vel oppidi.
Festum Fundatoris beatificati Ordinis seu Congregationis.
Festum Patroni secundarii Ordinis seu Congregationis, et provinciae religiosae.
Alia festa II classis propria et indulta, mobilia aut fixa.

TABELLA OCCURRENTIAE

	dies octavae II classis	dies octavae I classis	festum III cl. particulare	festum III cl. universale	festum II cl. particulare	festum II cl. universale	festum I cl. particulare	festum I cl. universale	vigilia II classis	vigilia I classis	feria III cl. Quadr. et Pass.	feria III cl. Adventus	feria II classis	feria I classis	dominica II classis	et dominica I classis
Festum I cl. univ.	3	7	1	1	1	1	6	8	1	7	3	3	3	7	3	7
Festum I cl. part.	3	7	1	1	1	1	8	7	1	7	3	3	3	7	3	7
Festum II cl. univ.	3	2	4	4	4	0	2	2	4	2	3	3	3	2	5	2
Festum II cl. part.	0	2	4	4	9	5	2	2	4	2	3	3	5	2	5	2
Festum III cl. univ.	0	2	5	0	5	5	2	2	5	2	5	3	5	2	2	2
Festum III cl. part.	0	2	9	4	5	5	2	2	5	2	5	3	5	2	2	2
Vigilia II cl.	0	0	4	4	5	5	2	2	0	0	0	0	0	0	2	0
Vigilia III cl.	0	0	5	0	5	0	2	0	0	0	0	0	0	0	2	0

1 Officium de 1° nihil de 2°
2 Officium de 2° nihil de 1°
3 Officium de 1° commemoratio de 2° in Ld. et Vp.
4 Officium de 1° commemoratio de 2° in Ld.
5 Officium de 2° commemoratio de 1° in Ld.
6 Officium de 1° translatio de 2°
7 Officium de 2° translatio de 1°
8 Officium de nobiliori, translatio de alio
9 Officium de festo mobili, commemoratio de alio in Ld.

TABELLA CONCURRENTIAE

	» festo I classis	» dominica II classis	cum dominica I classis
Dominica I classis	1	0	0
Dominica II classis	2	0	0
Feria I classis	1	0	0
Feria II classis	2	0	0
Feria III classis	2	0	0
Feria IV classis	3	0	0
Festum I classis	1	1	1
Festum II classis	3	1	3
Festum III classis	3	3	3
Dies octavae II classis	2	3	0

1 Vesperae de Off. curr., comm. seq.

2 Vesperae de Off. seq., comm. curr.

3 Vesperae de seq., nihil de curr.

NOTANDA IN TABELLAS OCCURRENTIAE ET CONCURRENTIAE

1. Festum Domini I aut II classis, in dominica occurrens, locum tenet ipsius dominicae cum omnibus iuribus et privilegiis: de dominica proinde, nulla fit commemoratio.

2. Si duo festa eiusdem divinae Personae aut duo festa eiusdem Sancti vel Beati simul occurrunt, fit de festo quod in tabella praecedentiae superiorem obtinet locum, et aliud omittitur.

3. Si festum Domini I vel II classis concurrat cum quavis dominica, vel vicissim, Vesperae ordinantur iuxta tabellam concurrentiae, sed numquam fit commemoratio dominicae concurrentis in Vesperis festi Domini, nec vicissim.

VARIATIONES IN BREVIARIO ET MISSALI ROMANO

Ad normam novi codicis rubricarum

Caput I

VARIATIONES IN CALENDARIO

1. Festa, quae tamquam *duplicia I classis* in calendariis indicantur, abhinc fiunt *festa I classis.*

2. Festa, quae tamquam *duplicia II classis* in calendariis indicantur, abhinc fiunt *festa II classis.*

3. Festa, quae tamquam *duplicia maiora* aut *minora;* et festa, quae tamquam *semiduplicia* (ab anno 1955 tamquam *simplicia)* in calendariis indicantur, abhinc fiunt *festa III classis.*

4. Festa, quae tamquam *simplicia* in calendariis indicantur, et anno 1955 ad *commemorationem* sunt reducta, inscribuntur tamquam *commemorationes.*

5. Ad commemorationem insuper reducuntur:
a) festum S. Georgii Mart. (23 aprilis);
b) festum B. Mariae Virg. de Monte Carmelo (16 iulii);
c) festum S. Alexii Conf. (17 iulii);
d) festum Ss. Cyriaci, Largi et Smaragdi Mm. (8 augusti);
e) festum impressionis Stigmatum S. Francisci (17 septembris);
f) festum Ss. Eustachii et Sociorum, Mm. (20 septembris);
g) festum B. Mariae Virg. de Mercede (24 septembris);
h) festum S. Thomae Ep. et Mart. (29 decembris);
i) festum S. Silvestri I Papae et Conf. (31 decembris);
l) festum septem dolorum B. Mariae Virg. (feria VI post dominicam I Passionis).

6. Fiunt dies liturgici I classis:
a) Dies octavus Nativitatis Domini (1 ianuarii);
b) Commemoratio omnium Fidelium defunctorum (2 novembris), quae tamen locum cedere pergit dominicae occurrenti.

7. Fiunt dies liturgici II classis:
a) festum S. Familiae Iesu, Mariae, Ioseph (dominica I post Epiphaniam);
b) festum Cathedrae S. Petri Ap. (22 februarii);
c) festum Exaltationis S. Crucis (14 septembris).

8. E calendario expunguntur festa:
a) Cathedrae S. Petri Romae (18 ianuarii);

b) Inventionis S. Crucis (3 maii);
c) S. Ioannis ante Portam Latinam (6 maii);
d) Apparitionis S. Michaëlis Archangeli (8 maii);
e) S. Leonis II (3 iulii);
f) S. Anacleti (13 iulii);
g) S. Petri ad Vincula (1 augusti);
h) Inventionis S. Stephani (3 augusti).

Item, e calendario expungitur commemoratio S. Vitalis Mart. (28 aprilis).

9. In calendario inscribuntur festa:
a) Commemorationis Baptismatis D. N. I. C. (13 ianuarii);
b) S. Gregorii Barbadici Ep. et Conf. (17 iunii);
c) S. Antonii Mariae Claret Ep. et Conf. (23 octobris).

10. Transferuntur festa:
a) S. Irenaei, a die 28 iunii ad diem 3 iulii;
b) S. Ioannis Mariae Vianney, a die 9 ad diem 8 augusti.

11. Commemoratio Ss. Sergii, Bacchi, Marcelli et Apuleii Mm. transfertur a die 7 ad diem 8 octobris.

12. Mutatur denominatio:
a) festi Circumcisionis Domini, in «Octava Nativitatis Domini» (1 ianuarii);
b) festi Cathedrae S. Petri Ap. Antiochiae, in «Festum Cathedrae S. Petri Ap.» (22 februarii);
c) festi Ssmi. Rosarii B. Mariae Virg., in «Festum B. Mariae Virg. a Rosario» (7 octobris).

Caput II

VARIATIONES IN ORDINARIO DIVINI OFFICII

13. Suffragium de omnibus Sanctis et commemoratio de Cruce abolentur.

14. Inter lectiones breves ad Primam, iuxta diversi anni Tempora, addantur sequentes:

a) *Tempore Nativitatis Domini:* Ipsi períbunt, tu autem permanébis; et omnes ut vestiméntum veteráscent: et velut amíctum mutábis eos, et mutabúntur; tu autem idem ipse es, et anni tui non defícient. Tu autem.

b) *Tempore Epiphaniae:* Omnes de Saba vénient, aurum et thus deferéntes, et laudem Dómino annuntiántes. Tu autem.

c) *Tempore Ascensionis Domini:* Viri Galilǽi, quid statis aspiciéntes in caelum? Hic Iesus qui assúmptus est a vobis in caelum, sic véniet, quemádmodum vidístis eum eúntem in caelum. Tu autem.

15. Indultum et indulgentiae, olim pro recitatione orationis *Sacrosanctae* concessa, antiphonae finali B. Mariae Virg. adnectuntur.

Caput III

VARIATIONES IN PSALTERIO

16. Quando psalmi ad Laudes sumendi sunt e secundo schemate, ad Primam amplius non dicitur quartus psalmus, scilicet primus qui in Laudibus locum non habuit.

Item in dominica, si psalmi sumendi sunt e secundo schemate, loco psalmi 117, qui in Laudibus recitatur, ad Primam, dicitur psalmus 53. *Deus, in nómine tuo.*

17. Sabbato, quando ad Laudes alterum psalmorum schema recitan

dum occurrit, canticum Moysis *Auscultáte, caeli* (Audite, caeli) dimittitur post versum *Petram, quae génuit te, neglexisti*, et oblitus es Dei factóris tui* (Deum qui te génuit dereliquísti,* et oblitus es Domini creatóris tui).

Caput IV

VARIATIONES IN PROPRIO DE TEMPORE

18. Orationes pro diversitate Temporum abolentur.

19. Si vigilia Nativitatis Domini venerit in dominica, Officium ordinatur hoc modo:

a) *sabbato praecedenti, ad Vesperas*, omnia dicuntur ut in sabbato ante dominicam IV Adventus;

b) *ad Matutinum* dicitur unicum Nocturnum cum invitatorio de vigilia, hymno de Ordinario Adventus, novem antiphonis et novem psalmis de dominica tempore Adventus, versu et tribus lectionibus cum suis responsoriis de vigilia;

c) *ad Laudes* et *ad Horas minores* fit Officium festivum de vigilia, ut in Proprio, sine commemoratione dominicae.

20. In festo Nativitatis Domini et per octavam, ad Matutinum, Psalmus 88, *Grátias Dómini in aeternum cantábo* (Misericórdias Dómini in aetérnum cantábo) qui occurrit in tertio Nocturno, dimittitur post versum *Ut luna quae manet in aetérnum *testis in caelo fidélis* (Et thronus eius sicut sol in conspéctu meo et sicut luna perfécta in aetérnum* et testis in caelo fidélis).

21. In festo Ss. Innocentium Mart. (28 decembris):

a) adhibetur color ruber paramentorum;

b) ad Matutinum, dicitur hymnus *De Teum;*

c) in Missa, dicitur *Gloria in excelsis* et *Alleluia* cum suo versu.

22. Dies a 2 ad 5 ianuarii sunt feriae temporis Nativitatis Domini.

Ad Officium et Missam horum dierum quod attinet, haec animadvertantur:

a) *In Officio feriali*, antiphonae et psalmi, ad omnes Horas, et versus Nocturni sumuntur de currenti hebdomadae die, ut in Psalterio; lectiones de Scriptura occurrenti, cum suis responsoriis, et dicitur *Te Deum;* reliqua, una cum versu in responsorio brevi ad Primam, ut die 1 ianuarii.

Missa dicitur ut die 1 ianuarii, cum *Gloria* et praefatione de Nativitate, sine *Credo* et *Communicantes* proprio.

b) *In festis*, his diebus forte occurrentibus, retinetur versus in responsorio brevi ad Primam, ut die 1 ianuarii, nisi habeatur proprius; sed nulla fit commemoratio feriae.

23. Dies a 7 ad 12 ianuarii sunt feriae temporis Epiphaniae Domini.

Ad Officium et Missam horum dierum quod attinet, haec animadvertantur:

a) *In Officio feriali*, antiphonae et psalmi, ad omnes Horas, et versus Nocturni sumuntur de currenti hebdomadae die, ut in Psalterio; lectiones de Scriptura occurrenti cum responsoriis de Epiphania, et dicitur *Te Deum;* reliqua, una cum versu in responsorio brevi ad Primam, ut in festo Epiphaniae. Oratio dicitur ut in festo Epiphaniae; in feriis autem post dominicam I occurrentibus, de eadem dominica.

Diebus a 7 ad 12 ianuarii sumuntur etiam antiphonae ad *Benedictus* et ad *Magnificat*, quae singulis diebus propriae assignantur; die vero 12 ianuarii, ad *Magnificat*, resumitur antiphona ad *Magnificat* e II Vesperis Epiphaniae.

Missa dicitur ut in festo Epiphaniae; in feriis autem post dominicam I occurrentibus, de eadem dominica, cum *Gloria* et praefatione de Epiphania, sine *Credo* et *Communicantes* proprio.

b) *In festis*, his diebus occurrentibus, retinetur versus in responsorio brevi ad Primam de Epiphania Domini, nisi habeatur proprius; sed nulla fit commemoratio feriae.

24. Die 13 ianuarii fit *Commemoratio Baptismatis D. N. Iesu Christi* (II classis).

Ad Matutinum, Laudes, Vesperas et Completorium omnia dicuntur ut in festo Epiphaniae, sed Matutinum incipitur more solito, et in tertio Nocturno dicitur psalmus 86; lectiones trium Nocturnorum cum suis responsoriis, et oratio dicuntur ut die 13 ianuarii. Ad Horas minores dicuntur antiphonae et psalmi de currenti hebdomadae die, reliqua ut in festo Epiphaniae, excepta oratione.

Missa dicitur prouti in Missali habetur, die 13 ianuarii.

Quod si occurrat eodem die dominica I post Epiphaniam, fit Officium de S. Familia, sine commemoratione Baptismatis Domini et sine commemoratione dominicae. Tunc initium Epistolae I ad Corinthios legitur sabbato praecedenti.

25. Peculiaria pietatis exercitia, quae cum populi concursu, feria VI post dominicam I Passionis, in honorem B. Mariae Virg. Matris dolorosae peragi consueverunt, continuari possunt. Permittuntur etiam eo die, duae Missae festivae de septem doloribus B. Mariae Virg.

26. Pro antiphona *ad Magnificat*, ad Vesperas feriae VI, tempore Paschatis, sumitur antiphona *ad Magnificat* quae habetur ad II Vesperas dominicae praecedentis.

27. Post Officium dominicae V post Pascha, *in Breviario* ponatur sequens rubrica:

In Litaniis minoribus

Litaniae minores seu Rogationes per se assignantur feriis II, III et IV ante festum Ascensionis Domini.

Ordinariis autem locorum facultas tribuitur eas transferendi ad alios tres dies continuos magis opportunos iuxta regionum diversitatem aut consuetudinem aut necessitatem.

De Litaniis minoribus nihil fit in Officio.

Obligatio recitandi Litanias Sanctorum cum suis precibus, his diebus, urget tantum in processione aut aliis peculiaribus supplicationibus. Proinde, qui ad recitationem divini Officii obligantur, processioni vero aut aliis peculiaribus supplicationibus non intersunt, non tenentur dicere, his diebus, Litanias Sanctorum cum suis precibus.

In Missali autem, in Missa de Rogationibus, post epistolam, deleatur *Alleluia* cum suo versu, et eius loco ponatur graduale et *Alleluia* cum suo versu, necnon tractus, et *Alleluia* cum suis versibus, quae in Missa pro quacumque necessitate, iuxta diversa anni Tempora inveniuntur. Verba demum: *praefatio paschalis*, deleantur.

28. Feria II infra hebdomadam V post Pascha, omissis lectionibus de homilia in evangelium Missae de Rogationibus, ponantur hae lectiones de Scriptura occurrenti:

De Epistola prima beáti Petri Apóstoli

Lectio I — *Cap.* 2,1-5

Deponéntes ígitur omnem malítiam, et omnem dolum, et simulatiónes, et invídias, et omnes detractiónes, sicut modo géniti infántes, rationábiles, sine dolo lac concupíscite: ut in eo crescátis in salútem: si tamen gustástis, quóniam dulcis est Dóminus. Ad quem accedéntes lápidem vivum, ab homínibus quidem reprobátum, a Deo autem eléctum et honorificátum: et

ipsi tamquam lápides vivi superaedificámini, domus spirituális, sacerdótium sanctum, offérre spirituáles hóstias, acceptábiles Deo per Iesum Christum.

Resp. Dicant nunc, *ut adhuc hoc die.*

Lectio II *Cap.* 2,6-10

Propter quod cóntinet Scriptúra: Ecce, pono in Sion lápidem summum anguIárem, eléctum, pretiósum: et qui credíderit in eum, non confundétur. Vobis ígitur honor credéntibus: non credéntibus autem lapis, quem reprobavérunt aedificántes, hic factus est in caput ánguli, et lapis offensiónis, et petra scándali his, qui offéndunt verbo, nec credunt in quo et pósiti sunt. Vos autem genus eléctum, regále sacerdótium, gens sancta, pópulus acquisitiónis: ut virtútes annuntiétis eius, qui de ténebris vos vocávit in admirábile lumen suum. Qui aliquándo non pópulus, nunc autem pópulus Dei: qui non consecúti misericórdiam, nunc autem misericórdiam consecúti.

Resp. Cantáte Dómino, *ut adhuc hoc die.*

Lectio III *Cap.* 2,11-17

Caríssimi: Obsecro vos tamquam ádvenas et peregrínos abstinére vos a carnálibus desidériis, quae mílitant advérsus ánimam, conversatiónem vestram inter gentes habéntes bonam: ut in eo, quod detréctant de vobis tamquam de malefactóribus, ex bonis opéribus vos considerántes, gloríficent Deum in die visitatiónis. Subiécti ígitur estóte omni humánae creatúrae propter Deum: sive regi quasi praecellénti, sive dúcibus tamquam ab eo missis, ad vindíctam malefactórum, laudem vero bonórum: quia sic est volúntas Dei, ut benefaciéntes obmutéscere faciátis imprudéntium hóminum ignorántiam: quasi líberi, et non quasi velámen habéntes malítiae libertátem, sed sicut servi Dei. Omnes honoráte: fraternitátem dilígite: Deum timéte: regem honorificáte.

In Officio feriali: Te Deum.

In Officio ordinario, resp.: Narrábo, *ut adhuc hoc die.*

Antiphonae *ad Benedictus* et *ad Magnificat* retinentur quae in Breviario nunc exstant.

29. Dies a feria VI post Ascensionem Domini usque ad vigiliam Pentecostes exclusive sunt feriae temporis Ascensionis.

Ad Officium et Missam horum dierum quod attinet, haec animadvertantur:

a) *In Officio feriali,* antiphonae et psalmi, ad omnes Horas, et versus Nocturni sumuntur de currenti hebdomadae die, ut in Psalterio pro tempore paschali; lectiones de Scriptura occurrenti, cum suis responsoriis, et dicitur *Te Deum;* reliqua, una cum versu in responsorio brevi ad Primam, ut in festo Ascensionis.

Missa dicitur ut in festo Ascensionis, cum *Gloria* et praefatione de Ascensione, sine *Credo,* et *Communicantes* proprio.

b) *In festis,* his diebus occurrentibus, retinetur versus in responsorio brevi ad Primam de Ascensione, nisi habeatur proprius; sed nulla fit commemoratio feriae.

30. Dominica olim infra octavam Ascensionis inscribitur tantum «Dominica post Ascensionem». Eius Officium ordinatur hoc modo:

a) partes Ordinarii sumuntur e festo Ascensionis sicut in feriis huius temporis; capitula vero, antiphonae ad *Benedictus* et ad *Magnificat,* et oratio sunt propria;

b) ad I Vesperas, psalmi de sabbato dicuntur sub antiphona *Alleluia, alleluia, alleluia;*

c) ad Nocturnum, Laudes et Vesperas, psalmi de dominica dicuntur sub antiphona, *Alleluia, alleluia, alleluia* de tempore paschali;

d) lectiones et responsoria unici Nocturni sumuntur propria, prouti exstant in Breviario.

31. Feria V ante vigiliam Pentecostes, tamquam lectiones de Scriptura occurrenti, dicantur lectiones de Epistola tertia beati Ioannis Ap., quae nunc in Breviario assignantur feriae VI sequenti; item, feria VI ante vigiliam Pentecostes, lectiones de Epistola beati Iudae Ap., quae nunc in Breviario assignantur primo Nocturno vigiliae Pentecostes.

32. In vigilia Pentecostes dicitur Officium feriale, ut in Ordinario de tempore Ascensionis, cum tribus lectionibus de homilia in Evangelium diei. Oratio autem ad Laudes et ad Horas sumitur e dominica post Ascensionem.

In Missali, deleantur prophetiae, benedictio fontis et litaniae. Omnes Missae incipiunt more solito, psalmo *Iudica me, Deus*, et antiphona ad Introitum *Cum sanctificatus fuero*.

33. In festo Ssmi. Corporis Christi, ad Primam, dicitur versus *Qui sedes ad dexteram Patris*.

Dominicae et dies, olim infra octavam Ssmi. Corporis Christi et Ssmi. Cordis Iesu, celebrantur per omnia sicut reliquae dominicae et feriae per annum.

Responsoria post lectiones de Scriptura, his dominicis et feriis, dicuntur de tempore post Pentecosten, ut in Breviario habentur dominica IV post Pentecosten et feriis subsequentibus.

34. Peculiaria pietatis exercitia, quae cum populi concursu, diebus olim infra octavam Ssmi. Corporis Christi, ex traditione, celebrari consueverunt, continuari possunt. Ubi autem fit processio, his diebus, permittuntur duae Missae de Ss. Eucharistia, ad modum Missae votivae II classis.

35. Sabbato ante dominicam primam augusti, rubrica circa lectiones de Scriptura occurrenti, mutetur hoc modo:

Si prima dominica incidit a die 1 ad 3 augusti, tunc mensis habet quinque dominicas, et Scriptura occurrens legitur integra, ut in Breviario habetur.

Si vero prima dominica incidit in dies a 4 ad 7 augusti, mensis habet quatuor dominicas tantum, et de Scriptura occurrenti omittitur illa pars quae hebdomadae quintae assignata est.

36. Sabbato ante dominicam primam septembris, ponatur sequens rubrica:

Si prima dominica incidit in diem 1 vel 2 septembris, mensis habet quinque dominicas, et Scriptura occurrens absolvitur integra, ut in Breviario habetur.

Si vero prima dominica incidit in dies a 3 ad 7 septembris, tunc mensis habet quatuor dominicas tantum, et de Scriptura occurrenti omittitur illa pars quae hebdomadae quintae assignata est.

37. Ad Vesperas feriae IV et VI Quatuor Temporum mensis septembris, pro antiphona *ad Magnificat* repetitur antiphona quae, in iisdem feriis, habetur *ad Benedictus*.

38. Sabbato ante dominicam primam octobris, ponatur sequens rubrica:

Si prima dominica incidit in dies a 1 ad 3 octobris, mensis habet quinque dominicas, et Scriptura occurrens absolvitur integra, ut in Breviario habetur.

Si vero prima dominica incidit in dies a 4 ad 7 octobris, tunc mensis habet quatuor dominicas tantum, et de Scriptura occurrenti omittitur illa pars, quae tertiae hebdomadae assignata est.

39. Sabbato ante primam dominicam novembris, ponatur sequens rubrica:

Si prima dominica incidit in dies 1 vel 2 novembris, mensis habet quidem quinque dominicas, ultima tamen est prima Adventus, ita ut pro Scriptura occurrenti maneant quatuor tantum hebdomadae. Item quatuor dominicas

tantum habet mensis, si prima dominica incidit in dies a 3 ad 5 novembris. His in casibus, de Scriptura occurrenti omittitur illa pars, quae secundae hebdomadae assignata est.

Si vero prima dominica incidit in dies 6 vel 7 novembris, mensis habet quidem quatuor dominicas, ultima tamen est prima Adventus, ita ut pro Scriptura occurrenti maneant tres hebdomadae tantum. Hoc in casu, de Scriptura occurrenti omittitur illa pars quae primae et secundae hebdomadae assignata est.

Caput V

VARIATIONES IN PROPRIO SANCTORUM

40. In festis III classis, tam universalibus quam particularibus, quae ad Matutinum habent aut antiphonas proprias et psalmos de Communi, aut antiphonas proprias et psalmos specialiter assignatos, novem antiphonae et novem psalmi dicuntur continuatim cum unico versu tantum, qui invenitur post ultimam antiphonam.

41. In iisdem festis, de quibus numero praecedenti, duae lectiones de Scriptura sumuntur de Communi, olim I Nocturno assignatae, retentis primo et tertio e responsoriis propriis, quae in Breviario his festis assignata erant.

42. In festis III classis, tam universalibus quam particularibus, quae ad Matutinum habent tantum responsoria propria, dicuntur antiphonae et psalmi de feria currenti, cum duabus lectionibus de Scriptura occurrenti et primo ac tertio e responsoriis propriis, et tertia lectione propria, ut in aliis Officiis ordinariis.

43. In Conversione S. Pauli (25 ianuarii), ad Matutinum dicuntur tres lectiones de Actibus Apostolorum, quae olim primo Nocturno erant assignatae, cum primo et secundo responsorio ibidem notatis.

44. In festo S. Martinae (30 ianuarii), ad Matutinum dicitur hymnus *Martinae celebri* una cum altera parte *Non illam crucians;* ad Laudes autem et ad Vesperas sumitur hymnus *Tu natale solum*.

45. In festo Purificationis B. Mariae Virg. (2 februarii):

a) in Breviario, ponatur, in initio, haec rubrica: Festum Purificationis B. Mariae Virg. habetur tamquam festum Domini.

b) in Missali, ad benedictionem candelarum, omittitur antiphona *Exsurge* cum versu psalmi et *Gloria Patri*, necnon *Flectamus genua;* et ante orationem sacerdos dicit tantum *Dominus vobiscum* et *Oremus*.

46. In festis S. Venantii (18 maii), S. Mariae Magdalenae Poenitentis (22 iulii) et S. Ioannis Cantii (20 octobris), ad Vesperas, dicitur hymnus qui nunc in Breviario assignatur I Vesperis.

47. Die 17 iunii, pro festo S. Gregorii Barbadici, ponantur hae partes propriae:

Oratio

Deus, qui beátum Gregórium Confessórem tuum atque Pontíficem pastorâli sollicitúdine, et páuperum miseratióne claréscere voluísti: concéde propítius; ut, cuius mérita celebrámus, caritátis imitémur exémpla. Per Dóminum.

Lectio III

Gregórius Barbadícus, Venétiis perantíqua família ortus, utriúsque iuris láuream in Archigymnásio Patavíno magna cum laude est adéptus. Undevigésimum annum agens, cum ad Monasteriénsem pacis Convéntum proféctus esset, legáto pontifício Fábio Chísio adhortánte, ecclesiásticae milítiae

nomen dare constituit. Sacris initiátus, ab eódem Chísio, Alexándri séptimi nómine ad Pontificátum assúmpto, Bergomátium epíscopus primum, mox, Cardinálium Collégio cooptátus, ad sedem Patavínam elígitur. In episcopáli múnere obeúndo, sancto Cárolo Borroméo sibi exémplo propósito, ad extrémum usque spíritum adlaborávit ut, Sacrosánctae Tridentínae Synodi mónitis et decrétis innixus, evélleret vítia, virtútes indúceret. In utráque dioecési Seminárium amplificávit, Patavínum praesértim bibliothéca auxit ac typographía, qua libri quoque ederéntur inter pópulos próximi Oriéntis vulgándi. Catechéticam instructiónem enixe fovit, et síngulos dioecésis pagos, docéndo et hortándo, álacer peragrávit. Caritátis opéribus ac vitae sanctitáte refúlsit, in egénos et páuperes ádeo liberális ut doméstícam quoque supelléctilem, vestes ac lectum in eórum auxílium erogáverit. Dénique, post brevem lethálem morbum, plácide obdormívit in Dómino décimo quarto Kaléndas iúlias, anno millésimo sexcentésimo nonagésimo séptimo. Quem, méritis ac virtútibus clarum, Clemens décimus tértius Beatórum, Ioánnes vero vigésimus tértius Sanctórum número accénsuit.

Missa *Statuit*, de Communi Conf. Pont. I loco, cum oratione propria, ut supra

48. Die 28 iunii, in vigilia Ss. Petri et Pauli App., lectiones de homilia in evangelium diei sumuntur e festo S. Pii X (3 septembris).

49. In festo S. Irenaei Ep. et Mart. (3 iulii), ponatur sequens lectio propria:

Lectio III

Irenáeus, non longe ab urbe Smyrna natus, iam inde a púero sese Polycárpo, Ioánnis Evangelístae discípulo eidémque epíscopo Smyrnaeórum, tradíderat in disciplínam. Polycárpo in caelum martyrii glória subláto, cum incredíbili stúdio flagráret discéndi quae dógmata depósiti loco custodiénda céteri accepíssent, quos Apóstoli institúerant; horum quam pótuit plures convénit, quaeque ab iísdem audívit, mémori mente ténuit, ea deínceps opportúne advérsus haéreses allatúrus. In Gálliam proféctus, Ecclésiae Ludgunénsis présbyter a Photíno epíscopo est constitútus; cui cum successísset, tam felíciter munus óbiit episcopátus, ut sapiéntia, oratióne exemplóque suo non modo brevi cives lugdunénses omnes, sed multos étiam aliárum Galliárum úrbium íncolas superstitiónem atque errórem abiecísse, dedisséque christiánae milítiae nómina víderit. Multa scripsit, quorum magna pars intércidit iniúria témporum. Exstant eius advérsus haéreses libri quinque, in quorum tértio libro grave imprímis atque praeclárum de Romána Ecclésia, deque illíus episcopórum successióne, divínae traditióni fideli, perpétua, certíssima custóde, testimónium dixit. Atque ad hanc, dixit, Ecclésiam propter potiórem principalitátem necésse est omnem convenire Ecclésiam, hoc est eos qui sunt úndique fidéles. Martyrio coronátus, migrávit in caelum anno salútis ducentésimo secúndo.

50. In Commemoratione B. Mariae Virg. de Monte Carmelo (16 iulii):

a) in Breviario, post orationem, ponatur sequens rubrica: Si Commemoratio B. Mariae Virg. de Monte Carmelo venerit in sabbato, fit quidem Officium de S. Maria in sabbato, sed antiphona *ad Benedictus*, et oratio ad omnes Horas dicuntur ut supra;

b) in Missali autem ponatur sequens rubrica: Si Commemoratio B. Mariae Virg. de Monte Carmelo venerit in sabbato, Missa dici potest aut de sancta Maria in sabbato, aut propria de Commemoratione B. Mariae Virg. de Monte Carmelo.

51. In festo S. Laurentii de Brundusio, Conf. et Eccl. Doct. (21 iulii), ponatur sequens lectio propria:

Lectio III

Lauréntius, Brundúsii in Apúlia natus, adoléscens Ordinem Fratrum Minórum Capuccinórum ingréssus, philosóphiam ac theológiam pénitus dídicit, complúres autem linguas et antíquas et recentióres cálluit. Sacérdos inaugurátus, praedicándi munus suscépit, quod per totam fere Itáliam aliásque Európae regiónes indeféssus obívit. Singulari prudéntia consilíique dono praéditus, universo Ordini regéndo praeféctus est, et a Summis Pontifícibus saepe adhíbitus ad gravíssimas obeúndas legatiónes. Atque eius potíssimum ópera efféctum est, ut príncipes christiáni cópias suas consociáverint contra ingruéntes Turcárum turmas: quibúscum exércitus christiánus in Hungária congréssus, Lauréntio praeeúnte cum cruce, mílites ducésque cohortánte, celebérrimam rétulit victóriam. Inter tot vero tantáque negótia, religiósi hóminis virtútes heroico modo cóluit. Quidquid supérerat témporis, oratióni impéndens, vitam interiórem cum extérna actuositáte miríﬁce coniúnxit. Tandem Olisipóne, quo a pópulo neapolitáno orátor ad regem Hispániae missus fúerat, libertátis christiánae et iustítiae strénuus assértor, quasi in acie accúbuit anno millésimo sexcentésimo undevicésimo. Multa relíquit scripta ad fidem cathólicam advérsus haéreses defendéndam, et ad sacras Lítteras explanándas. Eum Leo Papa décimus tértius in Sanctórum númerum rétulit, Ioánnes vero Papa vigésimus tértius univérsae Ecclésiae Doctorem declarávit.

52. In festo Transfigurationis Domini (6 augusti) psalmus 88, *Grátias Dómini in aetérnum cantábo* (Misericórdias Dómini in aetérnum cantábo) qui occurrit in tertio Nocturno, dimittitur post versum *Nam Dómini est clípeus noster, * et Sancti Israël Rex noster* (Quia Dómini est assúmptio nostra, * et Sancti Israël regis nostri).

53. In festo S. Philippi Benitii Conf. (23 augusti), ponatur sequens lectio propria:

Lectio III

Philíppus, e nóbili Benitiórum famílla Floréntiae natus, singulári visióne a beatíssima Vírgine in Servórum suórum famíliam, nuper institútam, est vocátus. Primum in Senárii montis antrum concéssit, ubi ásperam quidem iugi córporis castigatióne, sed Christi Dómini cruciátuum meditatióne, suávem duxit vitam; deínde per univérsam fere Európam magnámque Asiae partem sodalícia septem dolórum Dei Matris instítuit. Sui Ordinis Generális invítus renuntiátus, divínae caritátis ardóre veheménter accénsus, plúrimas Itáliae urbes concúrsans, gliscéntes in eis cívium discórdias compósuit, multásque ad Románi Pontíficis obedientiam revocávit, et perditíssimos hómines ad poeniténtiam perdúxit. Dénique Tudérti, anno millésimo ducentésimo octogésimo quinto, in Christi Dómini e cruce pendéntis ampléxu, quem suum appellábat librum, sanctíssime ex hac vita migrávit. Eum Clemens décimus, Póntifex máximus, Sanctórum número adscrípsit.

54. In festo B. Mariae Virg. a Rosario (7 octobris), hymnus *Caelestis aulae nuntius*, qui in Breviario I Vesperis assignabatur, nisi I Vesperae alicubi dicendae sint, praemittitur hymno Matutini, omissa conclusione.

55. Pro festo S. Antonii Mariae Claret, ponantur hac partes propriae:

Oratio

Deus, qui beátum Antónium Maríam Confessórem tuum atque Pontíficem, apostólicis virtútibus sublimásti, et per eum novas in Ecclésia clericórum ac vírginum famílias collegísti: concéde, quaésumus; ut, eius dirigéntibus mónitis ac suffragántibus méritis, animárum salútem quáerere iúgiter studeámus. Per Dóminum.

Lectio III

Antónius María Cláret, Salléntii in Hispánia, piis honestísque paréntibus natus, adoléscens textóriam artem exércuit, sed dein, sacerdótio auctus, primum paroeciále ministérium excóluit, póstea vero Romam venit ut a Propagándae Fídei Congregatióne ad éxteras missiónes mitterétur. Sed, Deo disponénte, Hispániam revérsus, missionárius apostólicus Cataláuniam, et Fortunátas Ínsulas peragrávit. Bonórum librórum scriptor fecúndus, Congregatiónem quoque Filiórum Immaculáti Cordis Maríae fundávit. Archiepiscopáli sedi Sancti Iacóbi in Cuba praeféctus, zelántis Pastóris virtútibus mire effúlsit; seminárium restítuit, doctrínam et disciplínam clericórum promovit, ópera sociália cóndidit, pro christiána filiárum institutióne Soróres Docéntes a María Immaculáta instítuit. Matríti demum accersítus, ut Hispaniárum Regínae a confessiónibus et in gravíssimis ecclesiásticis negótiis a consíliis esset, austeritátis omniúmque virtútum exímium praebuit exémplar. In Vaticáno Concílio Románi Pontíficis infallibilitátem strénue deféndit. Devotiónem erga Sanctíssimum Sacraméntum et Cor Maríae Immaculátum eiúsque Rosárium mirífice propagávit. Tandem, apud Fontem Frígidum, in Gállia, exsul móritur, anno millésimo octingentésimo septuagésimo. Quem, miráculis clarum, Pius Papa undécimus Beatórum, Pius vero duodécimus Sanctorum fastis adscrípsit.

Missa *Sacerdotes tui*, de Communi Conf. Pont. II loco, cum oratione propria, ut supra.

56. In festo S. Raphaëlis Archangeli (24 octobris), ad Matutinum dicuntur tres lectiones de libro Tobiae, quae olim primo Nocturno erant assignatae, cum primo et secundo responsorio ibidem notatis.

57. In festo D. N. Iesu Christi Regis, in tertio Nocturno, altera pars psalmi 88 *Si derelíquerint fílii eius* (Si autem derelíquerint fílii eius) dimittitur post versum *Ut luna quae manet in aeternum, * testis in caelo fidelis* (Et thronus eius sicut sol in conspéctu meo, et sicut luna perfécta in aetérnum, * et testis in caelo fidelis).

58. Vesperae defunctorum, cum suo Completorio proprio, diei 1 novembris olim assignatae, transferuntur in Commemorationem omnium Fidelium defunctorum; sed si concurrant cum dominica, vel festo I classis, Officium Commemorationis omnium Fidelium defunctorum cessat post Nonam.

Celebratio tamen Vesperarum defunctorum post II Vesperas diei 1 novembris, quae pro pietate fidelium peragi consuevit, continuari potest, una cum aliis piis exercitiis forsitan consuetudine traditis, tamquam peculiare pietatis obsequium.

Caput VI

VARIATIONES IN COMMUNI SANCTORUM

59. In hymno *Iste Confessor*, tertius versus erit semper *Meruit supremos laudis honores.*

60. *In Communi Dedicationis ecclesiae*, in initio, ponatur sequens rubrica: Festum Dedicationis ecclesiae est festum Domini.

In ipso die Dedicationis ecclesiae, dicitur Officium de die liturgico occurrenti usque ad Nonam.

Ante reliquias Sanctorum, in altari ecclesiae consecrandae includendas, si commode fieri potest, celebrantur Vigiliae, et cantetur vel dicatur Matutinum, cum tribus Nocturnis, in honorem Sanctorum Martyrum, quorum reliquiae sunt recondendae. Invitentur quoque fideles ut his Vigiliis participent.

Qui vero officio divino tenentur, obligationi suae satisfaciunt, pro Matutino, recitatione Nocturnorum in honorem Sanctorum Martyrum, in Vigiliis peracta.

A Vesperis ipsius diei Dedicationis, dicitur Officium de Dedicatione ecclesiae, quod protrahitur usque ad Completorium diei sequentis, et dicitur ad modum Officii festi I classis.

61. Officium votivum defunctorum, sive cum unico Nocturno, sive cum tribus recitetur, inchoatur semper cum invitatorio et suo psalmo; et, si dicitur pro defunctis in genere, concluditur cum oratione *Fidelium*.

Caput VII

VARIATIONES IN MISSIS ET ORATIONIBUS VOTIVIS AD DIVERSA

62. Missa votiva «Contra paganos» inscribatur «Missa pro Ecclesiae defensione»; Missa autem «Ad tollendum schisma» abhinc dicatur «Missa pro unitate Ecclesiae».

63. Inter orationes «diversas», oratio «Pro Imperatore romano» deleatur, et eius loco ponatur sequens:

Pro res publicas moderantibus

Oratio

Omnípotens sempitérne Deus, in cuius manu sunt ómnium potestátes et ómnium iura populórum: réspice benígnus ad eos, qui nos in potestáte regunt; ut ubíque terrárum, déxtera tua protegénte, et religiónis intégritas, et pátriae secúritas indesinénter consístat. Per Dóminum.

Secreta

Propitiáre, Dómine, preces et hóstias famulórum tuórum, et propter nomen tuum pátriae defénde rectóres; ut salus serviéntium tibi príncipum, pax tuórum possit esse populórum. Per Dóminum.

Postcommunio

Prótege, Dómine, fámulos tuos subsídiis pacis; et córporis et spirituálibus enútriens aliméntis, a cunctis hóstibus redde secúros. Per Dóminum.

VARIATIONES IN MARTYROLOGIO ROMANO

Caput I

VARIATIONES IN ELOGIIS FESTORUM ET OFFICIORUM MOBILIUM

1. Pro festo sanctae Familiae.

Rubrica quae praecedit elogium respiciens hoc festum, sic corrigatur:

Sabbato ante dominicam, quae occurrere potest a die 7 ad diem 13 ianuarii inclusive.

2. Pro dominica I Passionis.

Lemma et elogium mutetur hoc modo:

Sabbato ante dominicam primam Passionis.

Dominica prima Passionis.

3. Pro commemoratione septem dolorum B. Mariae Virg.

Lemma et elogium hoc modo mutetur:
Feria quinta post dominicam primam Passionis.
Commemoratio septem dolorum beatissimae Virginis Mariae.
4. **Pro dominica II Passionis.**
Lemma et elogium mutetur hoc modo:
Sabbato ante dominicam secundam Passionis, seu in palmis.
Dominica secunda Passionis, seu in palmis, quando...
5. **Pro litaniis maioribus.**
Lemma mutetur hoc modo:
Feria tertia infra octavam Paschae, quoties ipsum Pascha, vel secunda feria infra octavam Paschae, in diem 25 aprilis inciderit.
6. **Feria tertia ante dominicam tertiam post Pascha.**
Deleatur lemma et elogium, respiciens solemnitatem sancti Ioseph.
7. **Feria tertia ante dominicam quartam post Pascha.**
Deleatur lemma et elogium, respiciens octavam solemnitatis sancti Ioseph.
8. **Feria quarta infra octavam Ascensionis Domini.**
Deleatur lemma et elogium, respiciens octavam Ascensionis Domini.
9. **Feria quarta infra octavam sanctissimi Corporis Christi.**
Deleatur lemma et elogium, respiciens octavam huius festivatitis.
10. **Feria quinta infra octavam sacratissimi Cordis Iesu.**
Deleatur lemma et elogium, respiciens octavam huius festi.

CAPUT II

VARIATIONES IN CORPORE MARTYROLOGII

11. Kalendis Ianuarii (1 ian.).
Primum elogium mutetur ut sequitur:
Octava Nativitatis Domini nostri Iesu Christi.
Secundo loco scribatur:
Circuncisio eiusdem Domini nostri Iesu Christi.
12. Quarto Nonas Ianuarii (2 ian.).
Deleatur primum elogium:
Octava sancti Stephani Protomartyris.
13. Tertio Nonas Ianuarii (3 ian.).
Deleatur primum elogium:
Octava sancti Ioannis, Apostoli et Evangelistae.
14. Pridie Nonas Ianuarii (4 ian.).
Deleatur primum elogium:
Octava sanctorum Innocentium Martyrum.
15. Nonis Ianuarii (5 ian.).
Deleatur primum elogium:
Vigilia Epiphaniae Domini.
16. Idibus Ianuarii (13 ian.).
Loco elogii: Octava Epiphaniae Domini, *ponatur* Commemoratio Baptismatis Domini nostri Iesu Christi.
17. Quintodecimo Kalendas Februarii (18 ian.).
Deleatur primum elogium:
Cathedra sancti Petri Apostoli, qua primum Romae sedit.
Initium elogii sequentis ita incipiat:
Romae Passio sanctae Priscae...
18. Sexto Kalendas Februarii (27 ian.).
In elogio sanctae Angelae Mericiae mutentur ultima verba ut sequitur:
Eius tamen festivitas Kalendas Iunii celebratur.
19. Octavo Kalendas Martii (22 febr.).

Loco primi elogii Antiochiae Cathedrae..., substituatur sequens:
Cathedra sancti Petri Apostoli, qua primum Romae sedit, *ex die 18 Ianuarii.*
20. Septimo Kalendas Martii (23 febr.).
Deleatur primum elogium:
Vigilia sancti Matthiae Apostoli.
In anno bissextili, legitur tantum:
Commemoratio plurimorum...
21. Quarto Kalendas Maii (28 apr.).
Elogium S. Vitalis Martyris deleatur.
22. Kalendis Maii (1 maii).
Elogium Ss. Apostolorum Philippi et Iacobi transferatur in diem 11 eiusdem mensis, primo loco, et eius loco ponatur sequens:
Sollemnitas sancti Ioseph opificis, Sponsi beatae Mariae Virginis, Confessoris; opificum Patroni.
In elogio S. Pii V dematur verbum item.
23. Quinto Nonas Maii (3 maii).
Elogium Inventionis S. Crucis ponatur, eodem die, ultimo loco.
In elogio Ss. Alexandri et sociorum, demantur verba Papae primi.
24. Pridie Nonas Maii (6 maii).
Elogium S. Ioannis, Apostoli et Evangelistae, ponatur eodem die, secundo loco.
25. Octavo Idus Maii (8 maii).
Elogium Apparitionis S. Michaëlis ponatur, eodem die, ultimo loco.
26. Pridie Kalendas Iunii (31 maii).
Primum elogium ponatur die sequenti, primo loco, et eius loco ponatur sequens:
Festum beatae Mariae Virginis Reginae.
27. Quintodecimo Kalendas Iulii (17 iunii).
Primo loco ponatur sequens elogium:
Sancti Gregorii Barbadici, Cardinalis, Episcopi et Confessoris, cuius dies natalis sequenti die recensetur.
28. Quartodecimo Kalendas Iulii (18 iunii).
Tertio loco ponatur hoc elogium:
Patavi Sancti Gregorii Barbadici, Veneti, Cardinalis et Bergomatis primum, deinde Patavinae dioeceseos Episcopi, quem mira virtutum et pastoralis sapientiae laude conspicuum, Ioannes vigesimus tertius Sanctorum corona insignivit. Ipsius autem festum pridie huius diei celebratur.
29. Quarto Kalendas Iulii (28 iunii).
In fine elogii S. Irenaei addatur:
Ipsius tamen festivitas quinto Nonas Iulii celebratur.
30. Kalendis Iulii (1 iulii).
Deleatur primum elogium:
Octava Nativitatis sancti Ioannis Baptistae.
31. Quinto Nonas Iulii (3 iulii).
Primo loco ponatur:
Sancti Irenaei, Episcopi et Martyris, qui migravit in caelum quarto Kalendas Iulii.
Elogium natalis S. Leonis ponatur eodem die, sexto loco, id est, post Ss. Martyres Marcum et Mucianum.
32. Pridie Nonas Iulii (6 iulii).
Deleatur primum elogium:
Octava sanctorum Apostolorum Petri et Pauli.
33. Tertio Idus Iulii (13 iulii).
Elogium sancti Anacleti deleatur.

34. Decimo septimo Kalendas Augusti (16 iulii).
Initium primi elogii sic mutetur:
Commemoratio beatae Mariae...
35. Duodecimo Kalendas Augusti (21 iulii).
Primo loco ponatur sequens elogium:
Sancti Laurentii de Brundusio, Confessoris et Ecclesiae Doctoris, ex Ordine Fratrum Minorum Capuccinorum, qui sequenti die migravit in caelum.
36. Undecimo Kalendas Augusti (22 iulii).
Secundo loco ponatur hoc elogium:
Ulyssipone, in Lusitania, natalis sancti Laurentii de Brundusio, Confessoris, ex Ordine Fratrum Minorum Capuccinorum, quem verbi Dei praedicatione, caelesti doctrina, pontificiis legationibus rebusque ad Dei gloriam et Ecclesiae utilitatem feliciter gestis praeclarum, Leo Papa decimus tertius Sanctorum fastis adscripsit, et Summus Pontifex Ioannes vigesimus tertius universalis Ecclesiae Doctorem declaravit, eiusque festum pridie huius diei celebrari iussit.
37. Nono Kalendas Augusti (24 iulii).
Deleatur primum elogium:
Vigilia sancti Iacobi Apostoli.
38. Quarto Kalendas Augusti (29 iulii).
Elogium S. Felicis secundi deleatur.
Sequens elogium ita reformetur:
Romae, via Portuensi, sanctorum Martyrum Felicis, Simplicii, Faustini et Beatricis, temporibus...
39. Kalendis Augusti (1 aug.).
Primum elogium ponatur ultimo loco, eodem die.
40. Tertio Nonas Augusti (3 aug.).
Elogium Inventionis S. Stephani, ultimo loco ponatur.
41. Pridie Nonas Augusti (4 aug.).
Elogium S. Ioannis Baptistae-Marie Vienney (secundo loco) ita mutetur:
In vico Ars, ... quem Pius Papa Undecimus in Sanctorum numerum retulit, et omnium parachorum caelestem Patronum constituit. Ipsius tamen festum sexto Idus huius mensis recolitur.
42. Sexto Idus Augusti (8 aug.).
Primo loco ponatur elogium S. Ioannis Baptistae-Mariae Vianney, e sequenti die.
43. Sextodecimo Kalendas Septembris (17 aug.).
Deleatur primum elogium:
Octava sancti Laurentii Martyris.
44. Tertiodecimo Kalendas Septembris (20 aug.).
Secundo loco ponatur sequens elogium:
Romae depositio sancti Pii decimi, Papae et Confessoris, fidei integritate et ecclesiasticae libertatis propugnatoris invicti, religionisque zelo insignis, cuius festum tertio Nonas septembris recolitur.
45. Undecimo Kalendas Septembris (22 aug.).
Deleatur elogium:
Octava Assumptionis beatae Mariae Virginis.
In secundo elogio, quod fit primum, dematur verbum:
eiusdem.
46. Decimo Kalendas Septembris (23 aug.).
Deleatur primum elogium:
Vigilia sancti Bartholomaei Apostoli.
47. Tertio Nonas Septembris (3 sept.).
Primo loco ponatur hoc elogium:

Sancti Pii Papae decimi, cuius natalis dies tertiodecimo Kalendas septembris recensetur.

48. Decimo septimo Kalendas Octobris (15 sept.).

Deleatur primum elogium:

Octava Nativitatis beatae Mariae Virginis.

In sequenti elogio, quod fit primum, dematur verbum:

eiusdem.

49. Duodecimo Kalendas Octobris (20 sept.).

Deleatur primum elogium:

Vigilia sancti Matthaei, Apostoli et Evangelistae.

50. Octavo Kalendas Octobris (24 sept.).

In primo elogio, loco vocabuli festum, *dicatur* Commemoratio.

51. Nonis Octobris (7 oct.).

Initium primi elogii ita mutetur:

Festum beatae Mariae Virginis a Rosario; itemque...

Tertio et quarto elogio addatur:

Eorum autem memoria sequenti die recolitur.

52. Octavo Idus Octobris (8 oct.).

Secundo loco ponatur hoc elogium:

Sanctorum Martyrum Sergii, Bacchi, Marcelli et Apuleii, quorum dies natalis praecedenti die refertur.

53. Decimo Kalendas Novembris (23 oct.).

Primo loco ponatur sequens elogium:

Sancti Antonii Mariae Claret, Episcopi et Confessoris, cuius dies natalis sequenti die recensetur.

54. Nono Kalendas Novembris (24 oct.).

Elogium S. Antonii Mariae Claret ponatur secundo loco. Vocabulum autem Montis Frigidi *corrigatur in* Fontis Frigidi. *In fine addatur:*

Ipsius autem festum pridie huius diei celebratur.

55. Sexto Kalendas Novembris (27 oct.).

Deleatur primum elogium:

Vigilia sanctorum Apostolorum Simonis et Iudae.

56. Pridie Kalendas Novembris (31 oct.).

Deleatur primum elogium:

Vigilia omnium Sanctorum.

57. Sexto Idus Novembris (8 nov.).

Deleatur primum elogium:

Octava omnium Sanctorum.

58. Tertio kalendas Decembris (29 nov.).

Deleatur primum elogium:

Vigilia sancti Andreae Apostoli.

59. Septimo Idus Decembris (7 dec.).

Deleatur primum elogium:

Vigilia Conceptionis Immaculatae beatae Mariae Virginis.

60. Decimo octavo Kalendas Ianuarii (15 dec.).

Deleatur primum elogium:

Octava Conceptionis Immaculatae beatae Mariae Virginis.

61. Tertiodecimo Kalendas Ianuarii (20 dec.).

Deleatur primum elogium:

Vigilia sancti Thomae Apostoli.

DECLARATIO

DE SERVANDIS IN CALENDARIIS PARTICULARIBUS INDE AB ANNO 1961

Cum Summus Pontifex Ioannes XXIII per Suas Litteras Apostolicas «Rubricarum instructum» diei 25 iulii huius anni, *Motu proprio* datas, statuerit ut «omnes ad quos spectat, quamprimum Calendaria et Propria, sive dioecesana sive religiosa, ad normam et mentem novae redactionis rubricarum et Calendarii conformari curent», haec S. Rituum Congregatio opportunas tradet instructiones circa Calendaria particularia et Officiorum atque Missarum Propria revisenda. Interim tamen opportunum ducit ea declarare quae, in calendariis particularibus, iam inde ab anno 1961, servanda erunt:

1. Ea omnia quae sub titulo «Variationes in Breviario et Missali romano ad normam novi codicis rubricarum» statuuntur, etiam in calendariis particularibus servanda sunt.

2. In calendariis, sive dioecesanis sive religiosis, omnia festa particularia interim retineantur, quae nunc in iisdem calendariis inscripta inveniuntur.

3. Gradus eorundem festorum indicetur iuxta normas quae nn.1-4 *Variationum* habentur.

4. Ad festa *propria* quod attinet, eorumque gradum, stricte serventur ea quae nn.42-46 novi codicis rubricarum statuuntur.

5. Quoad festa a Religiosis celebranda, in singulis dioecesibus, una cum clero dioecesano, servetur praescriptum n.57 novi codicis rubricarum.

6. Festa *universalia* quae, iuxta nn.5 et 8 *Variationum*, aut ad commemorationem reducuntur aut e calendario expunguntur, interim retinentur in calendario particulari, si in eodem calendario tamquam festa duplicia I aut II classis inscripta habentur.

7. Si festa particularia III classis careant lectione propria, quae communiter «contracta» dicebatur, serventur ea quae n.221 *b* novi codicis rubricarum indicantur.

8. Episcopus dioecesanus statuat diem in quo, iuxta nn.362, 364 et 449 novi codicis rubricarum, in ecclesia cathedrali et in ecclesiis collegiatis, dicatur Missa de anniversario electionis ipsius Episcopi, et in omnibus ecclesiis dioecesis dicatur oratio pro Episcopo.

Ex aedibus S. Rituum Congregationis, die 26 iulii anni 1960.—† CAIETANUS Card. CICOGNANI, Ep. Tusculanus, *Praefectus*.—L. † S.—Henricus Dante, *a secretis*.

ORDINATIONIES

AD LIBRORUM LITURGICORUM EDITORES CIRCA EDITIONES BREVIARII AC MISSALIS ROMANI IUXTA NOVUM RUBRICARUM CODICEM CONFICIENDAS

Sanctissimus Dominus Noster Ioannes Pp. XXIII, per Suas Litteras «Rubricarum instructum», die 25 iulii huius anni 1960 *Motu proprio* datas, mandavit ut S. Rituum Congregatio editoribus librorum liturgicorum rite approbatis «peculiares tradat instructiones» circa editiones Breviarii ac Missalis romani iuxta novum rubricarum codicem conficiendas.

Agitur enim de libris, quibus publicus Ecclesiae cultus ordinatur: consequitur, proinde, omnes editiones huiusmodi librorum in omnibus et per omnia, sive in textu sive in rubricis sive in ipsa cantus notatione, perfecte concordare debere cum exemplari authentico, quod ab hac S. Rituum Congragatione uti «typicum» declaratur.

Supremo igitur mandato obsecundans, haec S. Rituum Congregatio statuit:

1. Prouti in n.4 praecitati *Motu proprio* edicitur, editores librorum liturgicorum, rite approbati et admissi, parare possunt novas Breviarii ac Missalis romani editiones, confectas iuxta novum rubricarum codicem, qui inde a die 1 ianuarii proximi anni 1961 vim habere incipiet.

2. *In parandis Breviarii romani editionibus*, haec servanda erunt:

a) Breviarium romanum edi poterit aut unico volumine comprehensum, quod communiter «Totum» appellatur, aut duobus voluminibus distinctum, quae simpliciter inscribentur «Tomus prior» et «Tomus alter». Ex his autem, tomus prior partes comprehendat quae nunc in parte hiemali et verna exstant; alter autem quae in parte aestiva et autumnali.

b) *Partes introductorias* Breviarii romani, omnia scilicet quae Calendarium praecedunt, non licebit separatim ab ipso Breviario edere, sed primo saltem volumini erunt praeponendae.

c) Iuxta n.5 *Motu proprio*, textus novi codicis rubricarum, Breviarium respiciens, scilicet *Rubricae generales* et *Rubricae generales Breviarii romani*, ipsi Breviario item praemittendus erit, nec licebit Breviarium absque huiusmodi textu imprimere; immo, si Breviarium pluribus disponatur voluminibus, singulis voluminibus integer rubricarum textus praemittendus erit. Quod valet quoque de *Calendario*.

d) *Ordinarium divini Officii* quod dicitur, cum, vi novi codicis rubricarum, ex integro reficiendum sit, singulis editoribus directe a S. Rituum Congregatione, typis cusum, transmittetur; et erit integre, absque ulla mutatione vel breviatione, singulis Breviarii voluminibus inserendum. Nihil vero obstat quominus ipsi editores, in commodum utentium, partes Ordinarii in Psalterio aut in Proprio iterum imprimant; aut quominus ipsum Ordinarium non primo loco, sed inter Proprium de Tempore et Proprium Sanctorum interserant. Quod valet quoque de Psalterio disponendo inter diversas voluminis partes.

e) *Ad Psalterium quod attinet*, editores libere adhuc adhibere possunt aut psalmorum textum iuxta «vulgatam» editionem, aut secundum interpretationem quae iussu Pii Pp. XII admissa est.

f) *Rubricarum specialium textus*, suis locis in Psalterio ceterisque Breviarii partibus inserendus, cum singulis editoribus ab hac S. Congregatione communicabitur.

g) Abhinc ubi desinat editio typica Breviarii clare indicandum erit. Editoribus tamen licebit, post finem huiusmodi partis typicae, alias addere preces et formulas, ut de more, Breviario utentibus utiles, dummodo textus sint ab auctoritate ecclesiastica rite approbati.

3. *In parandis autem Missalis romani editionibus*, haec serventur:

a) Ea omnia quae supra de parandis Breviarii romani editionibus statuta sunt, praesertim de textu rubricarum et Calendario praemittendis, de textu rubricarum specialium ab hac S. Congregatione accipiendo, omnino valent in parandis novis Missalis romani editionibus.

b) Ordo Missae una cum Canone, pro opportunitate, inter Proprium de Tempore et Proprium Sanctorum interseri potest.

c) Item, ubi desinat editio typica clare indicandum erit, quamvis, post huiusmodi partem typicam liceat alias addere partes utentibus utiles, modo, ut supra, sint ab ecclesiastica auctoritate rite approbatae.

4. Dignitas commercii librorum liturgicorum omnino exigit, ut editores rite approbati omnes, non ante iustum tempus, certatim, uti dicitur, venditionem novarum editionum incipiant. Proinde, haec S. Congregatio strictim mandat ne venditio ante diem 20 decembris huius anni 1960 inchoetur, ita ut quaevis iniusta perturbatio vitetur.

5. Denique, *pro hac vice tantum*, haec S. Rituum Congregatio ius sibe exclusivum reservat, singulas editiones Breviarii ac Missalis romani, quai

ad normam novi codicis rubricarum conficientur, examinandi et «typicae» conformes esse declarandi.

Invitantur porro editores qui a Sancta Sede ad editiones liturgicas imprimendas et evulgandas admissi sunt, ut quamprimum huic S. Rituum Congregationi proprium nomen et locum indicent, una cum licentiae testimonio, ut ab eadem S. Rituum Congregatione tempestive ea omnia recipere possint quae, iuxta *Motu proprio* et has ordinationes, praescribuntur.

Ex aedibus S. Rituum Congregationis, die 26 iulii anni 1960.—† CAIETANUS Card. CICOGNANI, Ep. Tusculanus, *Praefectus*.—L. † S.—Henricus Dante, *a secretis*.

INDICE DE AUTORES

ACABÓSE DE IMPRIMIR ESTE «CURSO DE LITURGIA»,
DE LA BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS,
EL DÍA 10 DE FEBRERO DE 1961, FESTI-
VIDAD DE SANTA ESCOLÁSTICA, EN
LOS TALLERES DE LA EDITO-
RIAL CATÓLICA, S. A.,
MATEO INURRIA,
NÚMERO 15,
MADRID

LAUS DEO VIRGINIQUE MATRI